Orbis Biblicus et Orientalis 118

Yohanan Goldman

Prophétie et royauté au retour de l'exil

Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Goldman, Yôḥānān:
Prophétie et royauté au retour de l'exil: les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie / Yohanan Goldman. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992
(Orbis biblicus et orientalis; 118)
ISBN 3-525-53752-2 (Vandenhoeck und Ruprecht) Gb.
ISBN 3-7278-0814-4 (Univ.-Verl.) Gb.
NE: GT

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université
de Fribourg en Suisse

Die Druckvorlagen wurden vom Herausgeber
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

ISBN 3-7278-0814-4 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53752-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

A Teresa RIBOT-ALICART
amb estimació



Table des matières

AVANT-PROPOS

La présente étude a été présentée comme thèse de doctorat à l'Université de Fribourg en Juin 1989. Le texte a été légèrement remanié et muni d'un index en vue de sa publication.

Je tiens à remercier tout particulièrement le Professeur Jean Dominique BARTHÉLEMY pour sa générosité et sa disponibilité pendant les années où il a dirigé ce travail. Son savoir, sa documentation et ses conseils ont été des guides plus que précieux dans la découverte de la critique textuelle.

Ma reconnaissance va aussi à tous ceux qui m'ont guidé et encouragé pendant ces années d'études, spécialement à ma communauté, au père Jacob LANGHART et à Don Jean MALLET.

Un grand merci à André WÉNIN pour ses suggestions et corrections, ainsi qu'à Vincent ROSSET et frère LAURENT-MARIE s.j.m., qui ont relu une partie du manuscrit.

Je remercie le Professeur Othmar KEEL d'avoir accepté l'ouvrage dans la collection "Orbis Biblicus et Orientalis", et aussi le Conseil de l'Université de Fribourg pour sa participation aux frais de publication.

Je remercie enfin tous mes collègues de l'Institut biblique de Fribourg auprès desquels j'ai trouvé une ambiance fraternelle et propice au travail.

Fribourg (Suisse) Janvier 1992 Yohanan Goldman

1. Introduction

1.1. Les données du problème

La version grecque ancienne du livre de Jérémie (𝔊) diffère considérablement du texte massorétique (𝔐). De très nombreux passages attestés par le 𝔐 sont absents de la traduction grecque, pour un total d'environ 2700 mots selon le compte de GRAF.[1] Les 'plus'[2] du 𝔐 varient en quantité : il peut s'agir d'un seul mot, une formule, une ou deux phrases, un oracle ou même plusieurs oracles constituant une unité littéraire. Outre ces divergences quantitatives, l'ordre des versets et la place de certains oracles ne sont pas toujours identiques entre les deux formes du texte. La différence de ce type la plus importante est la place des Oracles contre les Nations (O.N.) : à la fin du livre dans le texte massorétique (chs. 46-51), ils sont introduits au milieu du livre (25, 14) dans la version grecque. L'origine de ces différences est restée longtemps controversée.[3] Un moment décisif dans l'histoire de la recherche a été la découverte d'un fragment en hébreu de la quatrième grotte de Qumran, 4QJer^{b}, dont CROSS a montré qu'il soutient vraisemblablement le 𝔊 de Jr 10, 4-11, aussi bien pour les 'moins' que pour l'ordre des versets.[4] JANZEN a ensuite réfuté de manière décisive, et sur une grande échelle, l'hypothèse d'un traducteur "guillotine" régulièrement tenté d'abréger sa Vorlage.

Depuis lors, des études tendent à montrer que la forme massorétique du livre représente un travail rédactionnel d'envergure,[5] un travail qu'il semble possible de circonscrire à partir de la forme brève représentée par le grec ancien. BOGAERT, en particulier, s'est attaché à mettre en évidence les procédés rédactionnels qui rendent compte du passage du texte bref tel que le 𝔊 l'atteste au texte long du 𝔐.[6]

---

[1] GRAF K.H., Der Prophet Jeremia erklärt, Leipzig 1862, XLIII.

[2] Les désignations 'plus' et 'moins' renvoient aux différences quantitatives sans préjuger de l'ajout ou de l'omission du passage dans le 𝔐 ou le 𝔊.

[3] Voir JANZEN G., Studies in the Book of Jeremiah, Cambridge Massachusetts 1973, Introduction.

[4] CROSS F.M., The Ancient Library of Qumran, Grand Rapids 1961^{2}, 186-187. Le texte a été provisoirement publié, avec les autres fragments de Jérémie trouvés dans la quatrième grotte, par JANZEN, Studies 181-182. Bien que le texte soit très fragmentaire, la proposition de CROSS me semble convaincante.

[5] Pour ces études, voir le résumé de l'histoire de la recherche, pp. 219-220.

[6] Voir surtout ses deux articles : Les mécanismes rédactionnels en Jer 10, 1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments, in BOGAERT P.-M. éd., "Le Livre de Jérémie",

Le présent travail se veut une étude systématique des 'plus' du 𝔐 en Jr 27, 29 et 33. Un chapitre moins fouillé est consacré aux 'plus' de 𝔐 Jr 25, 1-26 dans l'espoir de faire progresser la recherche sur la question du déplacement des O. N. La voie suivie pourra sembler parfois austère, mais les difficultés propres à la comparaison du 𝔊 et du 𝔐 dans le livre de Jérémie imposent certaines précautions méthodologiques

Une première difficulté, dans la comparaison critique des deux formes du livre, tient au fait que nous n'avons dans le 𝔊 qu'un témoin indirect. Tout d'abord le texte grec a sa propre histoire textuelle et l'établissement du texte du 𝔊 reste difficile par endroits. Ensuite, au-delà de l'établissement du texte, la reconstitution de la Vorlage du 𝔊 reste nécessairement hypothétique.

Une autre difficulté apparaît enfin dans la comparaison de la Vorlage du 𝔊 avec le texte du 𝔐. Définir, sur la base de cette comparaison, un 'plus' comme un ajout ou un 'moins' comme une omission, c'est présupposer que l'ajout ou l'omission ont été pratiqués sur un texte identique à ce qu'offre l'autre témoin, ce qui n'est jamais tout à fait sûr.

Il est sans doute assez vrai, comme le dit BOGAERT, que “les différences entre la Septante et le texte hébreu massorétique ne relèvent pas tant de la critique textuelle que de la critique littéraire et de l'histoire des rédactions”.[7] Néanmoins, les difficultés que je viens de mentionner relèvent globalement de la critique textuelle. L'hypothèse même de deux rédactions successives, défendue par Bogaert, suppose qu'on approche avec un minimum de précision le texte bref et le texte long dans leur forme originale, or rien ne permet de supposer que le 𝔊 et le 𝔐 nous les offrent dans leur pureté originelle. Il faut donc tenir compte de l'histoire du texte *avant et après* la traduction grecque, *avant et après* la fixation du texte protomassorétique.

Cela étant dit, les différences littéraires entre le 𝔊 et le 𝔐 sont telles qu'il est souvent impossible de délimiter ce qui ressort de la seule critique textuelle sans avoir préalablement apprécié la perspective propre à chacun des deux textes. Il serait en effet arbitraire de traiter les différences ou variantes mineures dans l'entourage immédiat d'un grand 'plus' sans envisager qu'ils puissent être des satellites de ce 'plus'. Les grands 'plus' du 𝔐 sont souvent intégrés dans le texte à l'aide de modifications mineures du texte attesté

Leuven 1981, 222-238; Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie, in "La vie de la Parole" De l'ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre GRELOT professeur à l'Institut Catholique de Paris, Paris 1987, 139-150.

[7] Les mécanismes rédactionnels 222.

en commun par le 𝔊 et le 𝔐,[8] BOGAERT l'a bien montré,[9] et la présente étude le confirme largement. Il y aurait donc toujours le risque, en se plaçant du seul point de vue de la critique textuelle, de traiter comme un phénomène de transmission du texte une modification rédactionnelle mineure qui fait partie de la recomposition d'un passage du livre, ou même du livre tout entier.[10]

En somme, deux éléments doivent être tenus ensemble dans le recherche sur les relations entre le 𝔊 et le 𝔐 de Jérémie : la probabilité d'une oeuvre littéraire responsable d'une grande partie des 'plus' du 𝔐 d'une part, et le fait, d'autre part, que le 𝔊 et le 𝔐 demeurent, pour la plus grande partie de Jérémie (le texte commun), deux témoins textuels d'un même livre.

Pour toutes ces raisons, il me paraissait difficile de travailler sur la base de l'hypothèse des deux rédactions, hypothèse à laquelle, je dois l'avouer, je n'étais nullement acquis en commençant ce travail. D'ailleurs, bien que les résultats obtenus ici confirment clairement cette hypothèse, il me semble qu'ils y apportent des nuances non négligeables.[11]

1.2. La méthode d'investigation

La donnée fondamentale du problème reste que nous possédons deux formes du livre de Jérémie. Le 𝔊 et le 𝔐 représentent, de ce point de vue, deux témoins d'un même livre, quelle que soit la nature de leurs différences ici ou là, textuelles ou littéraires selon les cas. Le seul constat des différences entre le 𝔊 et le 𝔐 *suppose,* pour chacun des deux, cette situation de témoin d'un texte commun. A partir de ce texte commun sont apparues, dans un ordre chronologique dont on ne peut jamais préjuger, des divergences textuelles ou des transformations littéraires voulues et significatives. Il m'a donc semblé que l'on pouvait appliquer à l'étude des deux ensembles la question première de la critique textuelle : quelle forme du texte a le plus de chances d'être apparue à partir de l'autre ? Dans ce cas particulier, du fait des difficultés textuelles soulevées plus haut, la question doit être formulée un peu différemment : des deux formes, quelle est la plus proche du texte commun ? Ce point de départ engageait à appliquer à un problème essen-

[8] Dans la suite de cette étude, l'expression "texte commun" désigne simplement les parties du livre qui sont attestées en commun par le 𝔊 et le 𝔐.

[9] Les mécanismes rédactionnels, 226-227.

[10] Voir p. ex l'ajout du relatif אֲשֶׁר en 𝔐 Jr 30, 9, pp. 146. 229.

[11] Voir conclusions générales, § 7.2. Rédaction et retouches rédactionnelles, pp. 223-225.

tiellement littéraire les méthodes et les arguments propres à la critique textuelle.

Certes, le texte commun ne peut être qu'une fiction pour la critique textuelle, mais cette fiction est de même nature, dans le fond, que celle du texte original édité à un moment de l'histoire ou de l'archétype d'une famille textuelle. L'exigence propre à la critique textuelle demeure de confronter *toutes les données de deux (ou plusieurs) témoignages autonomes d'un même texte,* tandis que la critique littéraire ou la critique rédactionnelle gardent cette liberté de se dégager de certains éléments d'un texte unique dans l'effort de mieux appréhender une étape antérieure de création.

Revenant régulièrement à cette question de la chronologie entre les deux formes du texte, il m'a semblé pratique de subdiviser en trois catégories les données propres aux différences quantitatives.

1.2.1. La cohésion

L'enquête sur la cohésion du texte a pour objet de répondre à la question suivante : l'unité littéraire à l'intérieur de laquelle apparaît une différence quantitative perd-elle de sa cohérence avec le 'plus' du 𝔐 ou avec le 'moins' du 𝔊 ? L'altération de la cohérence du discours fournit un premier *indice* de chronologie entre les deux formes. Mais seulement un indice, car la croissance complexe du livre de Jérémie a suscité un déroulement suffisamment heurté en nombre d'endroits pour qu'on ne puisse conclure sur une base aussi formelle. Il suffira de se reporter au début des O. N. dans le 𝔊 pour comprendre ce que je veux dire ici. La place qui leur est accordée dans le 𝔊 est certainement antérieure à celle qu'ils occupent dans le 𝔐, cela n'empêche pas le 𝔊 de porter les cicatrices d'une opération chirurgicale qui pourraient faire douter de la chronologie 𝔊 → 𝔐.[12]

L'étude de la cohésion s'applique au déroulement du texte aux trois niveaux de la syntaxe, du style et des thèmes du discours. Dans ce dernier sens, il est parfois parlé de "cohésion thématique". L'étude de la cohésion stylistique peut aussi bien viser une forme rhétorique (p. ex. 27, 17) que la structure formelle de tout un passage.

1.2.2. La composition

Dans un deuxième temps sont envisagées les particularités lexicales et syntaxiques qui distinguent éventuellement un 'plus' du reste des formula-

---

[12] Voir plus loin § 6.1.13., p. 198, n. 16 à la fin.

tions attestées par le texte commun au 𝔊 et au 𝔐. Très souvent, les 'plus' du 𝔐 ont une formulation semblable à d'autres passages du livre et ce phénomène peut être interprété de diverses manières. MOVERS[13] propose de voir dans la parenté des 'plus' avec les passages parallèles du livre et avec des textes extérieurs au livre, un signe caractéristique d'amplification, et JANZEN définit assez souvent certains 'plus' comme “secondaires” du fait de leur parenté avec d'autres passages. Cependant, nombre de ces lieux apparentés à des 'plus' sont attestés dans le texte commun au 𝔊 et au 𝔐.[14] Il est donc hasardeux d'affirmer que tel 'plus' est postérieur *à l'ensemble des textes auxquels il s'apparente* seulement parce qu'il est absent du 𝔊. En principe, la similitude joue plutôt en faveur de la contemporanéité du 'plus' avec les lieux auxquels il s'apparente. C'est sur cette base méthodologique saine que THIEL refuse souvent de considérer tel ou tel 'plus' comme secondaire du seul fait de son absence dans le 𝔊.[15]

L'étude de la composition a pour but premier de distinguer si la parenté d'un 'plus' avec un ensemble de textes attestés en commun par le 𝔊 et le 𝔐 est une parenté dans la même génération ou, au contraire, une parenté faisant apparaître une chronologie, un changement de génération. La jonction d'expressions soeurs mais bien distinctes ailleurs, la saturation d'un texte par le regroupement intensif d'un vocabulaire qui ailleurs est distribué dans des textes différents, sont des indices qu'un texte est une composition plus tardive par rapport à la couche littéraire dans laquelle il puise.

1.2.3. Les motivations

Dans cette troisième partie sont regroupés les arguments susceptibles de mettre en évidence le motif de l'ajout dans le 𝔐 ou de l'omission dans le 𝔊. La composition offre souvent de bonnes pistes pour l'interprétation des motivations d'un 'plus'. Il est clair, par exemple, que lorsque l'ensemble des particularités de composition d'un 'plus' répond de manière cohérente à une motivation supposée, on a un indice sérieux de l'amplification du texte.

Enfin, les motivations permettent de situer les différents 'plus' les uns par rapport aux autres et de dégager une entreprise rédactionnelle plus large.

---

[13] De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, Hamburg 1837, §§ 8 et 9.

[14] On trouve notamment de nombreux doublets, voir ci-dessous pp. 52-55.

[15] Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia, Neukirchen-Vluyn 1973-1981. Le 𝔐 de Jr 29, 14 est un cas typique d'une estimation opposée des mêmes données, JANZEN jugeant le passage comme "secondary from numerous other contexts", tandis que THIEL voit dans cette parenté un signe d'ancrage dans sa "rédaction D"; voir ci-dessous pp. 69-70.

1.2.4. Un modèle empirique

Cette triple approche des textes n'a aucune prétention théorique. Elle s'est progressivement et empiriquement imposée, notamment devant la nécessité de classer les arguments des commentateurs. Ce plan de travail, parfois austère, s'est élaboré dans le souci de ne jamais présumer du résultat, et, surtout, d'éviter les dangers de l'inévitable va-et-vient entre critique textuelle et histoire rédactionnelle. Le retour permanent à la question première, sur la chronologie des textes, m'obligeait à aller dans ce sens.

Si un texte est apparu à partir d'un autre, le premier des deux doit avoir une cohésion plus grande et le second trahir une transformation de ce premier ensemble (cohésion). De même, les matériaux dont se compose un 'plus', et la manière dont ils sont assemblés, peuvent déceler une autre main (composition). Enfin ces nouveautés formelles doivent naturellement correspondre à une fonction précise que la forme antérieure du texte ne remplissait pas ou ne satisfait plus suffisamment (motivations). Si la nouvelle fonction attribuée au texte justifie avec précision les changements décelés dans la cohésion ou la composition, on touche alors avec une certaine probabilité au travail d'amplification ou d'abrégement du texte.

La meilleure comparaison qui me vienne à l'esprit, pour cette description des transformations d'un texte, vient de l'architecture. Un texte qu'on modifie est comme un bâtiment qu'on transforme : il s'agit d'en adapter l'usage aux nouvelles conditions de vie qui sont apparues (motivations). Un nouveau mur, une nouvelle pièce, une nouvelle cour ou une nouvelle galerie affectent nécessairement un peu la *cohésion* structurelle de l'ensemble. Même dans un travail soigneusement planifié, le nouvel élément ne peut s'intégrer totalement dans le plan du premier architecte sans laisser des traces.[16] De même, les matériaux utilisés et la façon de les travailler peuvent fournir un indice sérieux en faveur d'un travail de maçonnerie ultérieur (composition).[17]

1.3 Témoins textuels et conventions

De même que pour le 𝔐 et le 𝔊, les sigles utilisés pour les autres grands témoins sont emprunté à BHS : 𝔖 = Peshitta, 𝔙 = Vulgate, 𝔗 = Targum. Une exception notable concerne le codex Leningrad B 19^A. Nommé jus-

---

[16] Ce qui n'empêche pas le nouvel ensemble d'être beau, telle la cour du Louvre à Paris avec sa pyramide de verre.

[17] Ces trois éléments correspondent aux trois "fonctions" traditionnelles de l'architecture : beauté (cohésion); construction (composition) et fonction (motivations).

qu'à présent "Leningradensis" et désigné par la lettre L, ce manuscrit sera nommé "Firkovich" et désigné sous le sigle F dans la prochaine édition de la Biblia Hebraica ainsi que dans le troisième volume du rapport du Comité pour la critique textuelle de l'Ancien Testament. C'est donc sous ce sigle et par ce nom qu'il sera désigné dans le présent ouvrage. Pour les témoins du texte grec, les sigles de l'édition de Göttingen ont été suivis. On trouvera également les abréviations Th, Aq et Sym pour les trois révisions de la Bible grecque (Théodotion, Aquila et Symmaque). Une précision de vocabulaire doit être apportée ici. La "recension lucianique" désignée par les sigles *L* et *l* dans l'édition de Göttingen a été rebaptisée *antiochienne* selon la proposition de BARTHÉLEMY et l'usage du Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament.[18] 4QJer$^{a.b.c}$ désignent les fragments de Jérémie de la quatrième grotte de Qumran.

Le texte massorétique est lu en priorité dans le "Firkovich" édité par BHS. J'ai parfois confronté son texte à deux autres témoins du texte tibérien :[19]

1) le ms du Caire (C) édité sous la direction de F. PEREZ CASTRO.[20]

2) le ms d'Alep (A) dans la reproduction photographique publiée par M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN.[21]

Le ms Firkovich (F anciennement L) lu en BHS a parfois été contrôlé dans la reproduction photographique publiée par MAKOR PUBLISHING HOUSE.

Le grec ancien est établi selon les données textuelles fournies par ZIEGLER dans l'édition de Göttingen.[22] Les options de ZIEGLER n'ont pas toujours été suivies.

---

18 BARTHÉLEMY (Etudes d'histoire du texte, 243-254) pense à une *édition antiochienne* de la bible grecque plutôt qu'à une *recension* au sens strict où il la conçoit (ibid. 246-247).

19 La seule divergence que j'ai relevée entre les trois mss est l'absence d'un 'shewa' dans le Firkovich sous le 'dalet' de נְבוּכַדְנֶאצַּר en Jr 28, 3; cependant, vu le caractère du présent travail, il a pu m'en échapper d'autres. Par ailleurs, aucune variante provenant des collations KENNICOTT et DE ROSSI n'a été acceptée comme texte massorétique dans ce travail, elles ont été discutées lorsque certains auteurs les ont proposées comme texte massorétique original.

20 PEREZ CASTRO F., El Codice de Profetas de El Cairo. Tomo V Jeremias, (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 37), Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Madrid 1987.

21 GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., The Aleppo Codex. Part One Plates, Jerusalem 1976.

22 A l'exception du découpage du texte en Jr 29, 14-15.21, pour lequel je me suis rapporté au Vaticanus selon l'édition romaine de VERCELLONE C./ COZZA I. et au Sinaiticus selon l'édition d'Oxford de H. et K. LAKE; voir ci-dessous p. 83 et, sur ce point, les remarques

Les fragments de Qumran ont été lus dans l'édition provisoire de JANZEN (Studies 173-184) et contrôlés dans les photographies des archives du Hebrew Old Testament Text Project (HOTTP) des United Bible Societies.

La Vulgate est lue dans l'édition des moines de l'Abbaye Saint Jérôme indiquée dans la bibliographie.

Pour *la Peshitta,* l'édition de Leiden n'étant pas encore parue, le manuscrit Ambrosianus édité par CERIANI a servi de témoin de référence.[23]

Pour *le Targum,* les données de l'édition de SPERBER[24] ont été complétées par le texte des mss Urbinates 1 (1294 selon colophon) et Berolini 2 (13ème siècle) dont les microfilms m'ont été accessibles dans la bibliothèque de Dominique Barthélemy. Ces deux manuscrits forment régulièrement un groupe avec le Reuchlinianus et les éditions Bomberg dont le témoignage est trop souvent marginalisé par Sperber. L'étude d'autres manuscrits de cette époque donnerait probablement plus de consistance encore à ce groupe.

La numérotation des chapitres et des versets bibliques est celle de BHS. Lorsqu'un élément propre au texte grec est introduit dans la discussion, la référence au chapitre selon le 𝔊, éventuellement le verset, est indiquée entre parenthèses à la suite de la référence selon le 𝔐; ex : 29 (36), 14. De même, 𝔊 27, 6 renvoie à la traduction grecque de 𝔐 27, 6. Un astérisque signale que la numérotation du 𝔐 est suivie par convenance, bien que le passage soit cité pour une forme plus brève ou placée autrement qu'en 𝔐; ex. : 23, 7-8*.

Dans les citations en hébreu, en grec ou en français, un mot ou un groupe de mots constituant un 'plus' sont placés entre des parenthèses accompagnées des signes +; ex. : לְעָבְדוֹ +(נָתַתִּי לוֹ)+ הַשָּׂדֶה (Jr 27, 6).

Le nom tétragramme est abrégé ה׳, et dans sa traduction française il est écrit en petites majuscules, selon l'usage de la Traduction Oecuménique de la Bible : SEIGNEUR.

Le Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu est abrégé ainsi : CT 1, CT 2. C'est toujours le premier volume du commentaire de McKANE qui est cité ici.

---

de SODERLUND S., The Greek Text of Jeremiah. A Revised Hypothesis, (JSOT Supplement Series 47) Sheffield 1985, pp. 125-126.

23 Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano, éd. CERIANI A.M., 2 vols., Milano 1876.

24 SPERBER A., The Bible in Aramaic III. The Latter Prophets according to Targum Jonathan, Leiden 1962.

2. Royauté et restauration en Juda

2.1. Jr 33, 14-26[1] : un plaidoyer pour le roi

Ce 'plus' de 185 mots répartis sur 13 versets est le plus ample du livre. On peut le subdiviser en quatre parties: la première (vv. 14-16) est introduite par la formule d'oracle נְאֻם ה', la seconde (vv. 17-18) par la formule du messager, la troisième (vv. 19-22) et la quatrième (vv. 23-26) par la formule d'expérience de la parole.

Les deux premières parties sont liées entre elles par la conjonction כִּי (v. 17) et forment un ensemble : les vv. 14-16 associent la royauté à Jérusalem, les vv. 17-18 la royauté avec le culte du temple. Les deux dernières parties forment aussi une unité par les thèmes abordés : alliance de Dieu avec les lois du cosmos (vv. 20 et 25), pérennité de la descendance (זֶרַע) royale de David (vv. 21-22 et 26), une unité soutenue par une construction identique : précédées de la formule d'expérience de la parole (vv. 19 et 23), chacune des deux parties contient un oracle introduit par la formule du messager (vv. 20 et 25) et construit sur le même modèle rhétorique (période hypothétique avec אִם et גַּם dans les vv. 20.21 et 25.26).

Dans l'ensemble de ce texte, la royauté davidique est au premier plan :

1. Même en conservant 21b et 22bβ, qui sont probablement des ajouts, la base de chacune des quatre parties reste la promesse d'un Davidide régnant sur Juda (v. 15) et sur la descendance des patriarches (v. 26).
2. Le premier et le dernier oracle (vv. 14-16. 25-26) ont pour thème le règne d'un descendant de David, à l'exclusion de toute référence directe au sacerdoce.
3. L'Oracle du Germe de David (vv. 15-16) emprunté à 23, 5-6 est justifié dans la partie suivante (vv. 17-18) par la promesse de la continuité dynastique. C'est le sens de la formule לֹא־יִכָּרֵת לְדָוִד qui exprime l'assurance d'une continuité physique de la famille royale.[2]
4. La promesse לֹא־יִכָּרֵת לְדָוִד אִישׁ יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא בֵית־יִשְׂרָאֵל (v. 17), inspirée de 1R 2, 4; 8, 25; 9, 5, prépare les deux parties finales où l'alliance avec David apparaît comme la décision irrévocable de Dieu de toujours assurer, à l'infini (vv. 21-22), une descendance de David (זֶרַע דָּוִד) pour gouverner sur l'infinie descendance des patriarches (vv. 25-26).

---

[1] Voir texte page suivante

[2] Cf. HASEL G.F., article כרת, IV. 1, TWAT 363-364 et plus loin l'analyse de la composition du passage.

Jr 33, 14-26

14 הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וַהֲקִמֹתִי אֶת־הַדָּבָר הַטּוֹב
אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְעַל־בֵּית יְהוּדָה
15 בַּיָּמִים הָהֵם וּבָעֵת הַהִיא אַצְמִיחַ לְדָוִד צֶמַח צְדָקָה
וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ
16 בַּיָּמִים הָהֵם תִּוָּשַׁע יְהוּדָה וִירוּשָׁלַםִ תִּשְׁכּוֹן לָבֶטַח
וְזֶה אֲשֶׁר־יִקְרָא־לָהּ יְהוָה צִדְקֵנוּ

17 כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה
לֹא־יִכָּרֵת לְדָוִד אִישׁ יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא בֵית־יִשְׂרָאֵל
18 וְלַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם לֹא־יִכָּרֵת אִישׁ מִלְּפָנָי
מַעֲלֶה עוֹלָה וּמַקְטִיר מִנְחָה וְעֹשֶׂה־זֶּבַח כָּל־הַיָּמִים

19 וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־יִרְמְיָהוּ לֵאמוֹר
20 כֹּה אָמַר יְהוָה
אִם־תָּפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם וְאֶת־בְּרִיתִי הַלָּיְלָה
וּלְבִלְתִּי הֱיוֹת יוֹמָם־וָלַיְלָה בְּעִתָּם
21 גַּם־בְּרִיתִי תֻפַר אֶת־דָּוִד עַבְדִּי
מִהְיוֹת־לוֹ בֵן מֹלֵךְ עַל־כִּסְאוֹ [וְאֶת־הַלְוִיִּם הַכֹּהֲנִים מְשָׁרְתָי]
22 אֲשֶׁר לֹא־יִסָּפֵר צְבָא הַשָּׁמַיִם
וְלֹא יִמַּד חוֹל הַיָּם
כֵּן אַרְבֶּה אֶת־זֶרַע דָּוִד עַבְדִּי [וְאֶת־הַלְוִיִּם מְשָׁרְתֵי אֹתִי]

23 וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־יִרְמְיָהוּ לֵאמֹר
24 הֲלוֹא רָאִיתָ מָה־הָעָם הַזֶּה דִּבְּרוּ לֵאמֹר
שְׁתֵּי הַמִּשְׁפָּחוֹת אֲשֶׁר בָּחַר יְהוָה בָּהֶם וַיִּמְאָסֵם
וְאֶת־עַמִּי יִנְאָצוּן מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם
25 כֹּה אָמַר יְהוָה
אִם־לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וָלָיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא־שָׂמְתִּי
26 גַּם־זֶרַע יַעֲקוֹב וְדָוִד עַבְדִּי אֶמְאַס
מִקַּחַת מִזַּרְעוֹ מֹשְׁלִים אֶל־זֶרַע אַבְרָהָם יִשְׂחָק וְיַעֲקֹב
כִּי־אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם וְרִחַמְתִּים

Le sacerdoce reçoit aussi sa part. Au v. 18 l'activité sacerdotale, *comme telle* (מַעֲלֶה עוֹלָה וּמַקְטִיר...), est mise en parallèle avec l'activité royale qui est de *siéger sur le trône de la Maison d'Israël* (v. 17).
Mais il est remarquable que les deux seuls endroits qui mêlent le sacerdoce à l'alliance avec David (21b. 22bβ) alourdissent la syntaxe de ces deux versets et déséquilibrent le parallélisme de construction entre les vv. 21-22 et 25-26. S'il s'avère exact que cette surcharge du texte provient d'un ajout ultérieur,[3] alors le thème de la descendance royale apparaîtra comme plus central encore. En tout cas, il est clair qu'aucune explication de ce texte, de sa présence dans le 𝔐 ou de son absence dans le 𝔊, ne peut éviter de rendre compte des importants développements de ce thème.

2.1.1. Cohésion

Bien qu'il reconnût dans le 'plus' du 𝔐 "une excroissance tardive", CORNILL pensait qu'un "discours indépendant d'une certaine longueur ne pourrait pas bien s'achever avec le v. 13".[4] Pourtant, les deux petits oracles des vv. 10-11 et 12-13 offrent une bonne conclusion à la promesse de reconstruction des vv. 1-9. Et si l'on considère un contexte plus large, 33, 1-13 forme une unité solidement arrimée au ch. 32, comme un second appendice au Livre de la Consolation.[5] L'introduction du v. 1 présente Jérémie dans la même situation qu'en 32, 1-2, emprisonné dans la cour de garde et recevant une parole du SEIGNEUR. En 33, 13 les oracles de salut s'achèvent par la promesse d'un signe concret d'espérance, visible dans toutes les villes du pays. La formulation est parallèle à 32, 44, avec cette différence que 32, 44 parle de commerce agraire et 33, 13 d'élevage de troupeaux. Par ces deux traits caractéristiques, 33, 1-13 se présente comme un tout venant clore le Livre de la Consolation à l'instar du ch. 32.[6] Le texte du 𝔊 n'est donc pas déséquilibré par l'absence des vv. 14-26.

De son côté, le 'plus' du 𝔐 forme un tout cohérent qui vient compléter le tableau de la restauration par la promesse d'un juste descendant pour le trône de David, la finale de l'Oracle du Germe (16aβb), dédiée ici à Jérusalem,

---

[3] Voir ci-dessous pp. 27-28, à propos de l'hypothèse de BOGAERT.

[4] SBOT 65; il ne considère pas cependant que le 𝔊 a lu les vv. 14-26 dans son texte.

[5] Cf. CARROLL 634-636.

[6] L'auteur de 33, 1-13 avait probablement conscience que le ch. 32 est un ajout au Livre de la Consolation. L'usage de עוֹד dans la formulation des deux oracles de conclusion renvoie selon LUNDBOM (36 et analyses stylistiques 32ss.) à la conclusion du ch. 31. De plus le thème de la reconstruction de Jérusalem est celui de l'oracle final du ch. 31.

établit une jonction avec l'idée précédente de la reconstruction de Jérusalem (vv. 4-6). Il est vrai, cet oracle donne au 'plus' un commencement un peu abrupt. Il ne présente aucun lien avec le verset précédent, ni l'habituel לָכֵן qui précède le plus souvent la formule *Voici venir des jours,* mais c'est précisément le cas de son parallèle en 23, 5.[7]

Les deux formes du texte présentent donc une cohésion satisfaisante qui ne permet pas de préjuger de l'antériorité de l'une par rapport à l'autre.

2.1.2. Composition

a) Les vv. 14-16

Ces trois versets fournissent un parallèle à l'Oracle du Germe attesté par le texte commun de 23, 5-6.

v. 14. Les six premiers mots du v. 14 sont identiques aux six premiers mots de 23, 5; les deux passages sont les seuls de la Bible où la formule *Voici venir des jours,* particulièrement fréquente en Jérémie, est suivie du verbe קוּם. D'autre part, וַהֲקִמֹתִי a pour complément הַדָּבָר הַטּוֹב une seule autre fois dans la Bible : 𝔐 Jr 29, 10.[8] En sorte que Jr 33, 14abα semble combiner l'introduction de l'Oracle du Germe : הִנֵּה יָמִים בָּאִים וַהֲקִמֹתִי et l'expression de 29, 10 : וַהֲקִמֹתִי (עֲלֵיכֶם) אֶת־דְּבָרִי הַטּוֹב.[9]

L'application du verbe קוּם à cette "bonne parole" rendait relativement nécessaire une nouvelle introduction au v. 15 : בַּיָּמִים הָהֵם וּבָעֵת הַהִיא[10] ainsi que l'emploi d'un nouveau verbe dans le début de l'oracle : אַצְמִיחַ (לְדָוִד) au lieu de הֲקִמוֹתִי (לְדָוִד) de 23, 5.[11]

vv. 15-16. Dans les vv. 15-16 le parallélisme avec 23, 5-6 est plus serré. Cependant il faut noter quatre divergences importantes :

1) Le "germe légitime" (צֶמַח צַדִּיק) est ici "un germe de justice" (צֶמַח צְדָקָה).

2) Entre 15a et 15b, manquent ces trois mots : וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל.

---

[7] En fait לָכֵן introduit toujours une sanction négative, à l'exception apparente de 16, 14 que nous verrons plus loin avec son doublet de 23, 7-8.

[8] Signalé par LUST, Gathering 129, n. 49. L'adjectif טוֹב n'est attesté que par le 𝔐 en 29, 10, le 𝔊 (36, 10) : ἐπιστήσω τοὺς λόγους μου, lit en pluriel les consonnes דברי.

[9] עֲלֵיכֶם est rendu après דברי dans le 𝔊 : ἐπιστήσω τοὺς λόγους μου ἐφ' ὑμᾶς.

[10] Cf. GIESEBRECHT 183, qui estime que le début du v. 16 : *en ces jours là,* s'explique aussi par cette coupure, mais בַּיָּמִים הָהֵם au début du v. 16 correspond à quelque chose en 23, 6 : בְּיָמָיו.

[11] Ces deux remarques sont de HITZIG 271.

3) Au début du v.16, ce n'est pas *en ses jours* (בְּיָמָיו 23, 6), ceux du germe, qu'adviendra le salut de Juda, mais *en ces jours-là* (בַּיָּמִים הָהֵם).

4) Le nom ה' צִדְקֵנוּ (v.16b) n'est plus attribué au Germe mais à Jérusalem.

Selon VOLZ la première particularité serait le résultat d'une faute de copie, due à la présence du mot צְדָקָה trois mots plus loin.[12] Il propose de lire ici comme en 23, 5 : צֶמַח צַדִּיק, en invoquant le témoignage de quatre mss de Kennicott (30.72.150.309), Théodotion, l'origénienne et l'antiochienne. Cependant, la grande majorité des témoins du 𝔐 offre צֶמַח צְדָקָה en 33, 15, notamment les meilleurs représentants du texte tibérien : Caire, Alep et Firkovich. Ce texte est appuyé par la Vulgate, la Peshitta et le Targum et, indirectement, par une leçon attribuée à Symmaque dans la Syrohexaplaire (ܡܕܢܚܬܐ ܙܕܝܩܘܬܐ ܢܟܒܐ). La leçon צֶמַח צַדִּיק des mss Kennicott facilite évidemment le texte et c'est une probable assimilation à 23, 5. Cette tendance à l'assimilation est clairement attestée par l'interpolation en cet endroit des trois mots suivants de 23, 5 : וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל (צַדִּיק) dans une vingtaine de mss du 𝔐, dont l'un des quatre témoins invoqués par Volz en faveur de צֶמַח צַדִּיק (Kennicott 72).[13]

Quant à la traduction grecque ἀνατολὴν δικαίαν qu'on trouve chez Théodotion, l'origénienne et l'antiochienne, elle ne permet aucunement d'affirmer que les traducteurs ont lu צֶמַח צַדִּיק. L'état construit de l'hébreu (צֶמַח צְדָקָה) autorise la traduction à l'aide d'un adjectif,[14] cela permettait d'éviter ici la lourde répétition du mot δικαιοσύνη, presque inévitable trois mots plus loin. La tendance à l'assimilation des deux passages s'est peut-être conjuguée avec ces motifs de traduction pour favoriser la version attribuée à Théodotion (Marchalianus et Barberini).[15]

En tous cas, il faut rejeter la proposition de Volz qui n'est appuyée sûrement que par trois mss du 𝔐. La divergence textuelle entre צֶמַח צַדִּיק et צֶמַח צְדָקָה est fermement établie. En fait, la comparaison des deux formes de l'oracle montre que cette divergence fait partie d'une recomposition cohérente de l'oracle sur le germe.

---

[12] Textstudien 249.

[13] DE ROSSI, Variae lectiones III, 105. On retrouve cet ajout jusque dans l'édition Soncino 1486 des prophètes. Il va de soi que le 72 de Kennicott est, de ce fait, éliminé des mss massorétiques attestant צֶמַח צַדִּיק comme une variante autonome.

[14] Un exemple assez proche se trouve en Lv 19, 36 : מאזני צדק → ζυγὰ δίκαια.

[15] Dans le Targum l'assimilation s'est faite, semble-t-il, en sens inverse, depuis 33, 4 vers 23, 5, puisque les deux passages ont משיח דצדקא.

Cette série de divergences produit en effet un nouvel Oracle du Germe, profondément transformé.

1) Le roi annoncé n'est plus *juste-légitime* en lui-même, mais *un plant de justice* (צֶמַח צְדָקָה) que Dieu fera croître (אַצְמִיחַ). Ce qui signifie qu'il va croître dans cette justice et sera le produit de cette justice venant de Dieu. Par suite de cela il pratiquera la justice (וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה).

2) Ce changement de perspective indique clairement le motif d'omission de וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל, entre 15a et 15b. Alors qu'en 23, 5 la pratique du droit et de la justice découle spécifiquement de l'exercice de la royauté :

צֶמַח צַדִּיק וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה

En 33, 15 elle provient directement de cette justice dans laquelle Dieu fait croître un plant :

אַצְמִיחַ (לְדָוִד) צֶמַח צְדָקָה וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה

3) On peut comprendre dans le même sens בַּיָּמִים הָהֵם au début du v.16. Cette introduction reprend celle du v. 15 et crée une sorte de parallélisme entre les deux versets. L'époque du salut de Juda c'est le temps de l'action de Dieu. *Ces jours-là* ne sont pas ceux d'un roi (בְּיָמָיו 23, 6), mais en priorité le temps auquel Dieu lui-même fait surgir un règne de justice.

4) C'est Jérusalem, appelée en 3, 17 "trône du SEIGNEUR", qui porte le nom ה׳ צִדְקֵנוּ. Cette nouvelle attribution du nom est probablement liée à l'idée d'une présence de Dieu à Jérusalem. Ce dernier changement souligne encore que la justice provient de Dieu, non du roi, et que le temps du salut est en rapport avec la présence de Dieu à Jérusalem.[16]

Toutes ces différences ne sont donc pas le résultat d'une suite d'accidents survenus dans la transmission de l'oracle. On peut dire, au contraire, que ce doublet est le fruit d'une nouvelle rédaction de l'oracle. Une rédaction très cohérente où chaque trait particulier contribue à souligner une même perspective théologique. Comme le dit NÖTSCHER (248) : "Ce n'est plus la personne du roi, comme là-bas, mais la royauté comme institution qui vient au premier plan", une royauté dans laquelle Dieu est à l'oeuvre.

Toutefois, cette cohérence théologique se fait au détriment de la qualité littéraire de l'oracle. L'introduction du v.16 *en ces jours-là* affaiblit considérablement le lien que 23, 5-6 établit entre la pratique de la justice (33, 15) et le

---

[16] Que le mot הַשֵּׁם attesté dans le texte du Marchalianus (et non θ´ comme l'indique BHS) ainsi que par l'origénienne et l'antiochienne, ait servi ou non d'antécédent à la relative du v. 16b dans le texte protomassorétique. La Vulgate, contrairement à ce que pourrait laisser croire l'apparat critique de BHS, soutient le 𝔐 (Firkovich, Alep, Caire).

salut de Juda et Jérusalem (33, 16), ce qui est pourtant une clé de cet oracle dans les deux formes où nous l'avons. Le parallélisme entre les vv. 15 et 16 est d'ailleurs beaucoup moins nerveux qu'en 23, 5-6 (בְּיָמָיו). De même, l'attribution à Jérusalem du nom *SEIGNEUR-notre-Justice* affaiblit un oracle dont le thème premier est l'annonce du Germe.[17]

Si les traits qui établissent la nouvelle cohérence théologique de l'oracle distendent sa qualité littéraire, il faut admettre, avec la majorité des commentateurs, que cette forme *dépend* de 23, 5-6. La combinaison de l'introduction de l'oracle avec une expression de 29, 10, si elle se confirme, en serait un indice supplémentaire.[18]

Une telle dépendance rédactionnelle n'est pas encore une preuve de l'absence de Jr 33, 14-16 dans le texte commun; mais il importe de noter que cette dépendance ne s'établit avec précision que par rapport au 𝔐 des passages sources :

— En 29, 10 l'adjectif טוֹב, dans la phrase *j'accomplirai ma bonne parole,* n'est présent que dans le 𝔐.

— En 23, 5-6 la seule variante réelle entre le 𝔐 et le 𝔊 porte sur le nom du germe, le 𝔊 offrant Ιωσεδεκ et le 𝔐 ה' צִדְקֵנוּ. C'est cette dernière forme, offerte par le 𝔐, qu'on retrouve en 33, 16.

b) Les vv. 17-18

Comme le fait remarquer HITZIG (271), on a en Jr 35, 19 un modèle de 33, 17, avec ces trois éléments : la promesse de la continuité généalogique (לֹא יִכָּרֵת לְ־) suivie de אִישׁ + participe : *Et à Yonadav fils de Rekav il ne manquera jamais un homme se tenant devant moi tous les jours.* En fait 35, 19 est davantage un modèle pour le v. 18, puisqu'il atteste aussi ces deux compléments, spatial et temporel : לְפָנַי (en référence à Dieu) et כָּל־הַיָּמִים.

---

[17] Ces deux points sont mis en évidence par HITZIG 271, il est suivi dans ses analyses par GIESEBRECHT (183).

[18] A ma connaissance, seul LIPINSKI (Textes "messianiques" 53) défend 33, 14-16 comme la forme originale, essentiellement pour des motifs de métrique. Il affirme, par exemple, que les trois mots de plus en 23, 5b: וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל "brisent la structure rythmique du morceau", ceci vaudrait peut-être en 33, 15 qu'il prend comme base... mais pas en 23, 5. En outre, il se voit obligé d'alléger le v.14 et de corriger à plusieurs reprises Jr 33 à partir de Jr 23. Dans ces conditions, la "structure métrique" du morceau devient un critère très aléatoire pour inverser la relation de dépendance entre les deux textes. GIESEBRECHT, Jeremiasmetrik 39, caractérise 23,1-8 comme "poetische Prosa", voir aussi HOLLADAY I, 616.

En dehors de Jr 35, 19, cette phrase est appliquée à la royauté davidique par la rédaction deutéronomiste du livre des Rois. En 1R 2, 4 la promesse de continuité dynastique לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל est présentée comme la *parole que le Seigneur accomplira* (יָקִים ה' אֶת דְּבָרוֹ).[19] Tandis qu'en 1R 8, 25, dans la prière de la dédicace du Temple, la formulation est presque totalement identique à Jr 33, 17 : לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ (מִלְּפָנַי) יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל.

Dans tous ces textes, aussi bien que dans la promesse aux Rekavites de Jr 35, 19, c'est l'assurance d'une continuité de la race, d'une descendance ininterrompue, qui est ainsi exprimée. Dans la promesse à David le lien avec le temple est essentiel, aussi bien dans les reformulations deutéronomistes que nous venons de voir que dans leur source de 2 S 7, 12-13. On ne s'étonnera donc pas de retrouver ce parallélisme "fondateur" entre le roi qui siège sur le trône d'Israël et les prêtres qui font monter l'holocauste et l'offrande devant Dieu.

Bien que Jr 35, 19 atteste la formule de non-retranchement, on trouve dans la formulation de Jr 33, 17-18 des expressions étrangères au texte commun au 𝔊 et au 𝔐 :

— (siégeant sur) *le trône de la Maison d'Israël* ≠ (siégeant sur) *le trône de David* (Jr 17, 25; 22, 2.30; 36, 30 et 𝔐 29, 16).

— l'expression deutéronomienne/iste[20] *prêtres lévites* n'appartient pas non plus au vocabulaire du texte commun.[21]

c) Les vv. 19-26

Ces versets se subdivisent en deux parties introduites par la formule d'expérience de la parole (vv. 19. 23). Les commentateurs ont noté depuis longtemps la parenté respective des vv. 20-22 et 25-26 avec Jr 31, 35-37.[22] Comme 33, 20-22 et 25-26 sont deux parties d'un même texte, cette double parenté avec 31, 35-37 mérite d'être précisée.

Les synopses des pages suivantes signalent les éléments de similitude entre Jr 31, 35-37 et 𝔐 33, 19-26.

---

[19] Donc dans une veine assez proche de 33, 14; cf. aussi 1R 9, 5.

[20] Dt 17, 9. 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9; Jos 3, 3; 8, 33.

[21] On a seulement τῶν ἱερέων υἱῶν Λευι dans le grec de 31 (38), 14, lequel doit traduire la formule הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי qu'on trouve en Dt 31, 9 et non הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, car la bible grecque propose toujours οἱ Λευιται pour rendre le second terme de cette expression.

[22] HITZIG 272; GRAF 370; GIESEBRECHT 183, etc.

31, 35-37	33, 20-22
כֹּה אָמַר ה'	כֹּה אָמַר ה'
נֹתֵן שֶׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם	אִם־תָּפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם
יָרֵחַ וְכוֹכָבִים לְאוֹר לָיְלָה	וְאֶת־בְּרִיתִי הַלָּיְלָה
אִם־יָמֻשׁוּ הַחֻקִּים הָאֵלֶּה	וּלְבִלְתִּי הֱיוֹת יוֹמָם־וָלַיְלָה בְּעִתָּם
מִלְּפָנַי נְאֻם ה'	
גַּם זֶרַע יִשְׂרָאֵל יִשְׁבְּתוּ	גַּם־בְּרִיתִי תֻפַר אֶת־דָּוִד עַבְדִּי
מִהְיוֹת גּוֹי לְפָנַי כָּל־הַיָּמִים	מִהְיוֹת־לוֹ בֵן מֹלֵךְ עַל־כִּסְאוֹ
כֹּה אָמַר ה'	
אִם־יִמַּדּוּ שָׁמַיִם מִלְמַעְלָה	אֲשֶׁר לֹא־יִסָּפֵר צְבָא הַשָּׁמַיִם
וְיֵחָקְרוּ מוֹסְדֵי־אֶרֶץ לְמָטָּה	וְלֹא יִמַּד חוֹל הַיָּם
גַּם־אֲנִי אֶמְאַס בְּכָל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל	כֵּן אַרְבֶּה אֶת־זֶרַע דָּוִד עַבְדִּי

31, 35-37	33, 25. 24. 26
כֹּה אָמַר ה'	כֹּה אָמַר ה'
נֹתֵן שֶׁמֶשׁ לְאוֹר יוֹמָם	אִם־לֹא בְרִיתִי יוֹמָם
יָרֵחַ וְכוֹכָבִים לְאוֹר לָיְלָה	וָלָיְלָה
אִם־יָמֻשׁוּ הַחֻקִּים הָאֵלֶּה	חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ
מִלְּפָנַי נְאֻם ה'	לֹא־שָׂמְתִּי
גַּם זֶרַע יִשְׂרָאֵל יִשְׁבְּתוּ	... וְאֶת־עַמִּי יִנְאָצוּן
מִהְיוֹת גּוֹי לְפָנַי כָּל־הַיָּמִים	מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם
כֹּה אָמַר ה'	
אִם־יִמַּדּוּ שָׁמַיִם מִלְמַעְלָה	
וְיֵחָקְרוּ מוֹסְדֵי־אֶרֶץ לְמָטָּה	
גַּם־אֲנִי אֶמְאַס	גַּם־זֶרַע יַעֲקוֹב וְדָוִד עַבְדִּי אֶמְאַס
	מִקַּחַת מִזַּרְעוֹ מֹשְׁלִים
בְּכָל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל	אֶל־זֶרַע אַבְרָהָם יִשְׂחָק וְיַעֲקֹב

Dans la traduction française qui suit je n'ai conservé que les éléments essentiels pour comprendre la répartition des matériaux dans le double usage de 31, 35-37 et les correspondances suggérées entre David et Israël.

31, 35-37	33, 20-22
35. Ainsi parle le SEIGNEUR :	**20.** Ainsi parle le SEIGNEUR :
Qui dispose le soleil	Si vous brisez mon alliance
pour la lumière du jour,	du jour
la lune et les étoiles	et mon alliance
pour la lumière de la nuit	de la nuit
36. Si ces lois disparaissaient	et qu'il n'y ait plus le jour et la nuit
de devant moi — oracle du S. —	en leur temps
alors la race d'Israël cesserait	**21.** alors serait brisée mon alliance
	avec David mon serviteur
d'être une nation devant moi,	d'être un de ses fils régnant sur le trône
37. Ainsi parle le SEIGNEUR :	
Si l'on mesurait	**22.** Comme on ne peut compter
les cieux d'en haut	l'armée des cieux
et sondait les fondements de la terre	ni mesurer le sable de la mer
alors je rejetterais (.) la race d'Israël	ainsi multiplierai-je la race de David

31, 35-37	33, 25. 24. 26
35. Ainsi parle le SEIGNEUR :	**25.** Ainsi parle le SEIGNEUR :
Qui dispose le soleil	Si mon alliance
pour la lumière du jour (יומם),	de jour (יומם)
(...) la lune et les étoiles	
pour la lumière de la nuit	et de nuit
36. Si ces lois disparaissaient	et les lois du ciel et de la terre
de devant moi - oracle du S. -	je ne les ai pas établies
alors la race d'Israël cesserait	**24.** ... et ils ont méprisé mon peuple
d'être une nation devant moi,	d'être encore une nation devant eux
tous les jours	
37. Ainsi parle le SEIGNEUR :	
Si l'on mesurait les cieux...	(25b : les lois du ciel)
et sondait les fondements de la terre	(et de la terre)
alors je rejetterais	**26.** alors je rejetterais la race de David
	de prendre de sa race des chefs
toute la race d'Israël	pour la race d'Abraham, Isaac et Jacob

Dans le second tableau, l'inversion des vv. 24 et 25 met en évidence la contradiction entre ce que disent *ces gens-là* et l'oracle de 31, 35-36.

33, 20-22 et 25-26 ont en commun avec 31, 36 une période hypothétique construite avec la même hypothèse rhétorique dans la protase, la cessation des lois régissant le jour et la nuit :

31, 36 : *Si ces lois (du jour et de la nuit) disparaissaient de devant moi*
33, 20 : *Si vous brisiez mon alliance du jour et mon alliance de nuit*
33, 25 : *Si je n'ai pas établi mon alliance de jour et de nuit, les lois du ciel*

Par contre l'apodose diffère :

31, 36 : *alors la race d'Israël cesserait d'être une nation devant moi*
33, 21 : *alors mon alliance serait rompue avec mon serviteur David*
33, 26 : *alors je rejetterais la race de mon serviteur David*

Cependant, elle a le même objet en 33, 21 et 26, puisque l'alliance avec David consiste dans la permanence du lignage royal, et malgré la différence d'objet par rapport à Jr 31, la parenté de construction est nette entre :

— l'apodose de 31, 36 גַּם (יִשְׁבְּתוּ) מִהְיוֹת et celle de 33, 21 גַּם (תֻּפַר) מִהְיוֹת;
— l'apodose de 31, 37 גַּם־אֲנִי אֶמְאַס בְּכָל־זֶרַע et de 33, 26 גַּם־זֶרַע (...) אֶמְאָס.

Ce dernier rapprochement, entre 31, 37 et 33, 26, révèle une parenté qui n'est pas seulement formelle mais aussi thématique. Les deux versets ont bien pour thème la fidélité de Dieu à la descendance d'Israël, mais en 33, 26 celle-ci dépend directement de sa fidélité à la descendance de David.

Cette parenté thématique et formelle avec 31, 36-37 s'étend au reste du texte:

Jr 33, 22a comme 31, 37a expriment l'impossibilité de mesurer l'infini du cosmos, dans les deux se retrouve le nifal de מָדַד appliqué à un sujet non mesurable (le ciel et le sable de la mer). Dans les deux cas, cette impossibilité illustre la fidélité infinie de Dieu envers une descendance (זֶרַע), avec cette différence déjà notée : זֶרַע יִשְׂרָאֵל en 31, 37 et זֶרַע דָּוִד en 33, 22.

De son côté, 33, 24 reprend le thème d'Israël comme nation tel qu'on le trouve dans l'apodose de 31, 36. La ressemblance formelle est, ici aussi, assez poussée : 31, 36 מִהְיוֹת גּוֹי לְפָנַי // 33, 24 מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם.

Surtout, le double usage de 31, 35-37 ne s'opère pas dans le désordre. Les matériaux sont répartis de façon ordonnée entre 33, 20-22 et 33, 24-26.

1) La période hypothétique de 31, 36 se retrouve en 33, 20-21, tandis que 31, 37 trouve un écho en 33, 22. Jr 33, 20-22 suit donc le même ordre que 𝔐 Jr 31, 35-37; du moins *dans sa formulation* puisqu'à l'existence d'Israël comme nation (31, 36) se substitue ici l'alliance avec David (33,

20-21), et à la fidélité de Dieu envers la descendance d'Israël (31, 37) sa fidélité envers la descendance de David (33, 22).

2) Les deux thèmes de 31, 35-37 : fidélité de Dieu à Israël-nation (גּוֹי) et à la descendance d'Israël (זֶרַע) se trouvent, eux, dans les vv. 24-26. Dans cette seconde partie, l'ordre de 𝔐 31, 35-37 est encore respecté puisque les deux thèmes se suivent (vv. 24 et 26). Le premier thème ne fait pas partie de l'oracle mais d'une citation polémique (raison pour laquelle j'ai dû le déplacer après le v. 25 dans la synopse). Cette partie reprend donc, dans le même ordre, les thèmes de 𝔐 31, 36-37 (Israël nation et race d'Israël), mais elle intégre aussi les éléments formels qui ne l'ont pas été dans les vv. 20-22 : "être une nation devant" (31, 36 → 33, 24) et "rejeter la descendance" (מָאַס 31,37 → 33, 26).[23]

3) Cette répartition des matériaux du modèle se fait selon une progression. Jr 31, 36-37 sert d'abord de modèle à un oracle dans lequel la promesse à Israël de demeurer une nation est remplacée par l'alliance avec David (vv. 20-21), et la promesse à la descendance (זֶרַע) d'Israël remplacée par celle à la postérité (זֶרַע) de David (v. 22). Dans un second temps (vv. 24-26) les promesses de 31, 35-37 destinées à Israël réapparaissent, mais en dépendance directe des promesses à David.

Cette répartition soignée des matériaux de 31, 35-37 impose une première conclusion : les deux "copies" de 𝔐 31, 35-37 (33, 19-22 & 23-26) peuvent difficilement représenter deux étapes du texte. Le redoublement d'un texte et la répartition entre les deux "copies" des différents matériaux du modèle, ceci à l'intérieur de la réutilisation successive d'une même forme rhétorique, interdisent de penser ainsi. D'ailleurs ce redoublement d'un modèle pour développer le thème de la royauté est déjà une caractéristique des vv. 17-18. D'autre part, la mise sur un même plan des destinées des Davidides et de la nation est assez nettement suggérée à la fin de la première partie;[24] elle trouve sa conclusion parfaite et son climax à la fin de la seconde partie, l'une préparant judicieusement l'autre.

Du fait des procédés de dédoublement de 31, 36-37,[25] une seconde conclusion s'impose : la nécessaire dépendance de Jr 33, 19-26 par rapport à ce

---

[23] La première mention de la descendance de Jacob, en 26aα, fait probablement partie, avec 21b et 22bβ, de remaniements ultérieurs.

[24] Par la citation presque littérale de Os 2, 1 et la référence implicite à la promesse à Abraham (Gn 22, 17) dont provient sans doute la mention des *armées célestes* du v. 22.

[25] Dédoublement des formes rhétoriques, dédoublement des thèmes et répartition des matériaux empruntés au modèle sur l'ensemble des deux "copies".

texte. Avec cela de remarquable que cette dépendance s'établit, ici encore, selon le 𝔐 de Jr 31, 35-37 et non selon le 𝔊 :

1) L'ordre des thèmes, existence nationale et postérité, correspond bien à l'ordre du 𝔐 : 31, 35-36 suivi du v. 37. Or cet ordre est inverse à celui du 𝔊 où le v. 37 vient avant les vv. 35-36. J'aborderai ces différences entre le 𝔐 et le 𝔊 en étudiant le "tissu rédactionnel" de 33, 14-26.

2) Le nifal de מָדַד (33, 22) n'est présent que dans le 𝔐 de 31, 37. Dans le 𝔊, au lieu des verbes de connaissance יִמַּדּוּ et יֵחָקְרוּ on a des verbes de mouvement : ὑψόω et ταπεινόω à la voix passive.

Jr 33, 19-26, absent du 𝔊, s'inspire donc de Jr 31, 35-37 selon une forme étrangère au 𝔊, ce qui l'éloigne encore d'un texte commun.

D'autre part, l'association de ces trois noms : Abraham, Isaac et Jacob, est étrangère au reste du livre où seul Jacob apparaît. Et l'expression בָּחַר בְּ avec Dieu sujet, expression très prisée du Deutéronome et de la littérature deutéronomiste, ne se trouve nulle part ailleurs dans le livre.[26]

2.1.3. Motivations

2.1.31. Le texte grec

SPOHN (prefatio 14-15) et GRAF (370) jugent que ces versets ont été omis dans le 𝔊 parce qu'ils ne font que reprendre des passages parallèles. MOVERS, qui trouve dans les chs. 30-31. 33 le style et la pensée de l'auteur du Deutéro-Isaïe,[27] estime que le traducteur a omis ce morceau où abondent non seulement des passages parallèles de Jérémie, mais aussi des éléments hétérogènes (1R 2, 4 et 8, 25; Gn 15, 5 et 22, 17).[28]

En fait le traducteur est trop attentif au contenu des textes qu'il traduit et Jr 33, 14-26 assez différent par ses thèmes des passages dont il s'inspire pour qu'on puisse soupçonner le 𝔊 d'avoir omis douze versets dans le seul but d'éviter des répétitions lexicales et stylistiques (SPOHN et GRAF).[29]

---

26 Le verbe lui-même est assez rare en Jérémie, puisqu'il n'apparaît qu'une fois au nifal en 8, 3 (GERSTENBERGER THAT I, 277) et une fois sous la forme du participe passif en 49, 19 = 50, 44.

27 MOVERS 36ss. (§ 17).

28 Ibid. 41-42. Ce qui ne l'empêche par de considérer les vv 18. 21b-24 eux-mêmes comme des ajouts ultérieurs sur le morceau original.

29 JANZEN (123) a parfaitement raison lorsqu'il affirme : “the parallels to 31, 35-37 are not at all verbally precise. If these be called doublets, then we can cite numerous such "doublets" in the book which are translated both times”.

Quant à l'idée de textes bibliques "hétérogènes" (MOVERS) à l'époque de la traduction du livre en grec, c'est un anachronisme complet.

Selon WICHELHAUS (170), la cause de l'omission du passage par le traducteur doit être le v.17 : *il ne sera pas retiré à David un homme qui siège sur le trône de la Maison d'Israël.* Il a été suivi sur ce point par GRAF qui dit dans son introduction (xlviii) que c'est le non-accomplissement des prophéties contenues dans ce passage qui ont dû causer son omission.

L'exégèse alexandrine pouvait-elle être sérieusement embarrassée par une telle prophétie ? C'est douteux. Les vv. 14-16 pouvaient parfaitement être compris comme l'évocation d'un futur messianique, la suite du texte pouvait l'être aussi, quitte à infléchir légèrement la traduction en ce sens.[30]

D'autre part, l'argument de WICHELHAUS exclut la possibilité d'une exégèse allégorique du passage à l'époque de la traduction. Or nous savons aujourd'hui que ce type d'interprétation est déjà assez développé au milieu du deuxième siècle av. J.C.[31] Une interprétation de ce genre se trouve par exemple chez Philon, dans l'exégèse duquel se déverse toute la tradition judéo-alexandrine. Dans le *De confusione linguarum* (§§ 62-63; 149), il interprète l'Oracle du Germe de Za 6, 12 comme désignant le Logos, et spiritualise cette filiation de David.

2.1.32. Le texte massorétique

a) Les principales hypothèses

Jr 33, 14-26 est plein de promesses. Dieu va accomplir la "bonne parole" qu'il a dite sur Juda et Israël (v. 14). Un règne de justice s'établira dans le pays (v. 15). En ce temps-là Juda trouvera le salut et Jérusalem vivra en sécurité (v. 16). Puis vient la promesse à David de 1R 8, 25 associée à une promesse aux prêtres lévitiques (vv. 17-18, cf Nb 25, 12).

---

[30] Il suffisait par exemple de traduire ישׁב (participe) du v. 17 par un infinitif pour retirer au futur לֹא־יִכָּרֵת toute continuité avec le présent de la prophétie.

[31] Comme l'attestent la Lettre d'Aristée (§§ 143-167) ou l'exégèse d'Aristobule, cité en Eusèbe Praep. Ev. VIII 10, 1-17. S'il faut en croire Eusèbe (Praep. Ev. VIII 9), Aristobule aurait commenté ainsi tout le Pentateuque. Le texte d'Aristobule se trouve en DENIS, Fragmenta Pseudepigraphorum Graeca 217-221; pour le développement de cette exégèse allégorique, voir N. WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 86) Berlin 1964, 141-148. D. BARTHÉLEMY estime même probable que la traduction du Pentateuque, au troisième siècle av. J.C., était déjà destinée à son interprétation allégorique; cf. "L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie", Études d'Histoire du Texte, 136-137.

Finalement, la promesse à David rappelle aussi la promesse aux patriarches (vv. 22. 26).

Cette extraordinaire condensation de promesses a parfois conduit à voir dans ce texte un message de réconfort, un "écrit de consolation" tardif destiné à soutenir la foi des Judéens en leur destin national et religieux.[32] Ou, plus simplement encore, un ajout de "paroles favorables"[33] à la fin du Livre de la Consolation, le trait polémique du v. 24 servant, accessoirement, à déterminer un groupe de sceptiques ou un courant hostile à ce destin national d'Israël.

1. Seul DUHM (276) retient la citation polémique du v. 24 pour tenter de comprendre les motivations de ce texte. *Ces gens là,* qui affirment que *le SEIGNEUR a rejeté les deux familles qu'il avait choisies*, seraient des Judéens opposés à l'idée que *les deux familles* de David et Lévi ont pour héritière la dynastie hasmonéenne.[34] Duhm vient au secours de son hypothèse en éliminant 24b qui lui semble difficile à placer dans la bouche de Judéens et qui concerne toute la nation, pas seulement David et Lévi. Il désigne ce demi-verset comme une intrusion postérieure. Il propose encore (277) d'omettre 26b, car à l'époque hasmonéenne une telle phrase mettrait en connexion la restauration du trône des Davidides avec une eschatologie encore à venir. Ces corrections ne permettent pourtant pas à Duhm de déterminer si "*ces gens là* ne veulent rien savoir des prêtres-rois hasmonéens, ou si, tout au contraire, ils sont de l'avis qu'il faut considérer l'époque hasmonéenne comme un nouveau commencement voulu par Dieu". Duhm ne tranche pas. Soit l'auteur de 33, 14-26 défend la légitimité de la dynastie hasmonéenne, soit au contraire il est anti-hasmonéen.

Si l'auteur défend ici la légitimité hasmonéenne, son apologie est assez maladroite. Une telle insistance sur le זֶרַע דָּוִד et la continuité (vv. 17; 20-21; 26) de la fonction royale devait plutôt mettre mal à l'aise le parti hasmonéen.

---

32 MOVERS (40), VOLZ (Commentaire 314), NÖTSCHER (248), RUDOLPH (219).

33 Selon l'expression de GIESEBRECHT (183); HITZIG (267) y voit l'élargissement des promesses du ch.32, de même BRIGHT (298).

34 DUHM fait implicitement dépendre les circonstances et motivations du texte d'une datation tardive. Cette datation *a priori* tient pour une bonne partie à son idée d'une tradition textuelle monolithique. Puisque ce 'plus' n'était pas connu du 𝔊, c'est nécessairement qu'il s'agit d'un texte composé **après** l'époque de traduction, il voit dans le 'moins' du 𝔊 : "ein Beweis mehr dafür, dass zu der Zeit, wo die grieschichen Übersetzer schon am Werk waren, die Arbeit am Jeremiabuche sich noch im Fluss befand" (274). Ce genre de conception affleure encore dans certains travaux contemporains, ainsi C. LEVIN : "Der Masoretentext enthält zahlreiche Ergänzungen, die nicht mehr in die Septuaginta aufgenommen worden sind, da sie erst dem zweiten Jahrhundert oder noch jüngerer Zeit entstammen. Das umfangreichste Beispiel ist 33, 14-26" (Verheißung 70, et encore 256).

D'abord parce que les hasmonéens ne sont pas des Davidides, ensuite parce qu'ils représentent incontestablement un *nouveau* rétablissement de la souveraineté Judéenne.
A l'inverse, si le morceau est anti-hasmonéen, le fait qu'il insiste beaucoup plus sur la royauté davidique que sur le sacerdoce inciterait davantage à dater l'oracle à partir de 104 av. J.C.[35] Cependant, même en comptant le "règne" de Simon, c'est-à-dire à partir de 140 av. J.C.,[36] il est évident qu'une opposition à la légitimité monarchique des hasmonéens insistant à un tel point sur la continuité du règne des Davidides aurait été parfaitement illogique à cette époque, on risquait plutôt de prouver que Dieu avait changé d'avis.

Les motivations envisagées par Duhm, on le voit, ne sont pas convaincantes. Elles impliquent, en outre, la soustraction de 24b et 26b et s'appuient sur une interprétation univoque des "deux familles" de 24a. Cela dit, toute recherche sur les circonstances historiques et les motivations de ce 'plus' devrait suivre le chemin emprunté par Duhm. D'abord en donnant toute son importance au v. 24, qui est la seule référence explicite à une situation concrète. Ensuite en cherchant à comprendre la nature et l'objet de ce conflit à la clarté des oracles avec lesquels le v. 24 forme un tout.

2. VOLZ (Comm. 314) trouve dans ce texte des accents consolateurs. Il reconnaît bien au v. 24 une dimension polémique, mais elle lui semble de nature plus religieuse et morale que politique. La nécessité de réconforter les gens pieux d'une part, de lutter contre des Israélites qui prônent le mélange et l'assimilation avec le monde païen d'autre part, sont pour Volz les motivations premières de ce texte,[37] qu'il date de l'époque de Malachie.[38]

Le découragement des Israélites, en Ml 3, 14-15, est de nature religieuse et n'a, précisément, rien à voir avec les institutions royale et sacerdotale. Quant à ces Israélites qui ne respectent pas la Loi, visés par Esd 9-10 et Ne 13, 20-21, ce sont soit des gens qui négligent, soit des gens qui refusent la pratique de la Loi en faveur de laquelle militent les cercles sacerdotaux. Rien n'indique qu'ils s'opposent précisément à l'existence nationale en tant que telle, ni spécialement à la royauté. Or les deux traits fondamentaux qui caractérisent le 'plus' de Jr 33 ne sont pas de nature religieuse ou morale :

---

[35] Il n'est question de royauté qu'à la mort de Jean Hyrcan, en 104, lorsque son fils aîné Aristobule se proclame roi, τὴν ἀρχὴν εἰς βασιλείαν μεταθεῖναι δόξας (Josèphe Ant. XIII, 301).

[36] Un "règne" spécifiquement non-royal; cf. 1 M 14, 35.47.

[37] De même RUDOLPH 219 qui laisse ouvert la datation entre l'époque de Malachie et "die literarisch dunkle Zeit nach Esra und Nehemia".

[38] Ibid. 315; pour le découragement des Israélites il cite Ml 3, 14-15 et pour les tentations de l'assimilation Esd 9-10 et Ne 13, 20.21

a) affirmation d'une continuité de la royauté davidique, répétée aux vv. 17. 20-21 et solennellement réaffirmée au v. 26; b) polémique avec un groupe qui se voit reprocher son opposition à l'existence nationale d'Israël (v. 24). Ces deux traits, survivance de la royauté et survivance de la nation, sont présentés comme intimement liés, ne serait-ce que par la place du v. 24.[39] Dans ces conditions, il est difficile de voir dans ce texte une réponse à des objections strictement religieuses et morales. A supposer même que l'auteur ait cru réconforter le peuple en lui annonçant une multitude de prêtres et de rois, on peut tenir pour certain qu'il aurait évité de s'attarder à ce point sur la continuité de la lignée royale et sur sa position régnante.[40]

3. Si 33, 14-26 devait être un écrit de consolation, cette consolation devrait porter explicitement sur l'espérance nationale et le trait polémique du v. 24 désigner des gens hostiles à une telle espérance. C'est dans ce sens que va HITZIG.

Sensible à certaines similitudes d'expression avec Ezéchiel, Hitzig (271ss.) date le 'plus' de la fin de l'Exil. "Ces gens là" du v. 24 désignent, d'après lui, les païens au milieu desquels vivaient les Judéens en exil (273).

Cependant, la question adressée au prophète : הֲרָאִיתָ, attire toujours l'attention sur les abominations des Israélites et sur les païens. C'est le cas dans les parallèles cités par Hitzig : Ez 8, 12.15.17, et également en Jr 3, 6 où la question renvoie à l'idolâtrie d'Israël. Cet emploi serait d'ailleurs cohérent avec l'usage de l'expression הָעָם הַזֶּה qui désigne toujours Israël et le plus souvent, en Jérémie, sous un jour négatif.[41]

Au reste, il est difficile d'admettre dans la bouche de païens un discours sur l'élection et le rejet d'Israël par le SEIGNEUR. Ez 36, 20 et 35, 10, que propose Hitzig, ne constituent pas des exemples très pertinents. Ce que les païens expriment, dans ces deux passages, c'est leur conquête du/des pays que ce dieu était censé protéger, et leur victoire sur la/les nation/s de ce dieu. Les païens voient dans leur victoire une victoire globale sur Israël, cela malgré la divinité qui les soutenait; ils ne raisonnent pas sur l'histoire du salut, encore moins sur le rejet d'Israël par un dieu tout puissant.[42] D'ailleurs ni

---

[39] La construction des vv. 19-26 sur le modèle de la promesse nationale de 31, 35-37 laisse clairement entendre que le dernier oracle est une réponse au discours de *ces gens-là*.

[40] On se demande comment Volz peut affirmer que, dans ce texte, *das Königtum ist beseitigt* (315).

[41] Cf. Jr 6, 19. 21; 7, 16. 33; 8, 5; 9, 14; 11, 14; 13, 10; 14, 11; 15, 1; 16, 5; 19, 11; 21, 8; 23, 33; 36, 7.

[42] C'est bien pourquoi le nom du SEIGNEUR est profané; ce nom est devenu un symbole d'impuissance (Ez 36, 20); cf. ZIMMERLI II, 875-876.

le mot מִשְׁפָּחָה de Jr 33, 24, ni l'expression de l'élection בָּחַר בְּ-, ne se retrouvent dans leur bouche.

Il faut sans doute accepter une certaine parenté entre Jr 33, 14-26 et Ezéchiel, mais sans l'exagérer.[43] Surtout, une telle parenté n'impose pas la contemporanéité des textes : la proximité de l'ensemble avec Ez 37, 24-26,[44] les expressions et formules deutéronomistes, la transformation de l'oracle sur le germe dans le sens de Is 61, 11,[45] le tout dans un texte soigneusement construit sur un modèle jérémien (31, 36-37), sont autant de traits qui pointent plutôt en direction d'un auteur réceptacle, héritier des grands ouvrages littéraires et théologiques de l'Exil.

4. VEIJOLA,[46] dans une analyse très claire de Jr 33, 14-26, a mis en évidence des rapports étroits avec Ps 89, qu'il date de la fin de l'Exil. Il propose donc de situer Jr 33, 14-26 à la même époque. Veijola est attentif à la portée concrète du texte, soulignant cette volonté d'équivalence entre nation et royauté davidique.[47] Toutefois sa datation ne s'appuie que sur la seule parenté littéraire des deux textes.

---

[43] Impressionné par les propositions de Movers, HITZIG cherche surtout à prouver que c'est en Ezéchiel et non dans le Deutéro-Isaïe qu'il faut chercher les sources du texte. C'est ainsi qu'il signale que l'expression *mon serviteur* (vv. 21. 22. 26) est appliquée à David en Ez 34, 23; 37, 24-25 et non en DtIs, mais il oublie que la majorité des emplois de cette expression se trouve dans les livres historiques. Quant à la question *As-tu vu ce (que dit ce peuple* Jr 33, 24), elle peut très bien provenir, en Ezéchiel, de Jr 3, 6; il y a suffisamment d'emprunts d'Ezéchiel au livre de Jérémie pour le penser.

[44] a) "David mon serviteur" (vv.24.25) sera prince de "Jacob mon serviteur", "pour l'éternité" (v. 25); b) association de la promesse d'un Davidide "pour l'éternité" (v. 25) et de la promesse du sanctuaire "pour l'éternité" (v. 26); c) l'unité autour d'un Davidide, la pérennité de son règne et la pérennité du sanctuaire tout cela est garanti par une promesse d'alliance éternelle (26a). C'est aussi une alliance éternelle (aussi stable que le jour et la nuit) qui est au centre dans notre 'plus' (Jr 33, 20-21. 25) entre l'affirmation de la pérennité de la royauté et celle du sacerdoce (vv. 17-18. 26). Même l'introduction d'Ez 37, 24, sur le thème du berger du peuple n'est pas sans rappeler que Jr 33, 14ss., tout comme 23, 5-6, est précédé (ou amené?) par le thème des bergers.

[45] Is 61, 11: כָּאָרֶץ תּוֹצִיא צִמְחָהּ וּכְגַנָּה זֵרוּעֶיהָ תַצְמִיחַ כֵּן אֲדֹנָי יְהוִה יַצְמִיחַ צְדָקָה, est singulièrement proche de Jr 33, 15 où c'est le Seigneur lui-même qui fait croître le germe dans la justice, voir les particularités 1) et 2) analysées dans la composition, ci-dessus p. 14. Le rapprochement avec Is 61, 11 est fait par HITZIG (271).

[46] Verheissung in der Krise 82-85; 162-164.

[47] A propos de la promesse en v. 22abα d'une descendance infinie de David, il fait remarquer avec justesse : “was sinnlos wäre, wenn es dem Verfasser nur auf die *Beständigkeit* der davidischen Dynastie ankäme. Vielmehr wird “David Same” (v.22bα) hier mit “Israël Samen” (Jer 31, 36) gleichgesetzt” (164).

Veijola a parfaitement vu l'équation que pose le texte entre la vie de la nation et la continuité dynastique, mais il néglige trop l'aspect polémique du v. 24, *qui porte précisément sur la notion d'existence nationale.* Ce verset laisse clairement entendre qu'un groupe assez influent ou puissant s'oppose à la continuité des institutions dans le cadre d'un projet de restauration nationale. La datation de Veijola devrait donc être précisée dans ce sens : on est à la fin de l'exil et le projet de restauration a pris une tournure assez précise.[48] Ceci nous rapproche de la datation que je proposerai plus loin.

En fait, la place que tient Jérusalem, qui se substitue à Israël au v. 16 et reçoit le nom *SEIGNEUR Notre Justice,* ainsi que le lien avec le culte du temple ensuite, pointent en direction de la Judée. Il est intéressant de noter que cette substitution est le seul élément qui fasse difficulté à Veijola (163 n.8). A juste titre d'ailleurs, puisqu'elle semble réduire la perspective nationale que le texte s'efforce de donner aux promesses dynastiques.

5. BOGAERT propose de voir dans ce 'plus' une “addition (...) destinée à étendre au sacerdoce l'alliance qui, dans l'histoire, touche seulement les Davidides”. Ses arguments sont les suivants :

1) L'oracle sur le germe reçoit une coloration sacerdotale : a) par la substitution de Jérusalem à Israël, b) par le déplacement du nom *Seigneur Notre Justice* de la personne du roi vers la ville.
2) Par le v. 18 le privilège de David est communiqué au sacerdoce.
3) “Les vv. 19-26 développent ensuite l'idée de 31, 35-37, avec de nouvelles mentions du sacerdoce à côté des Davidides aux v. 21, 22 et peut-être 24 (les deux familles).”

De ces divers éléments il conclut : “L'association du sacerdoce à une royauté inexistante est une substitution”.[49]

Cette hypothèse fait-elle justice au texte dans son entier ? Certes, il y a une sorte d'égalisation du sacerdoce et de la royauté dans les vv. 14-18, les remarques de Bogaert sur le v. 15 me paraissent très éclairantes à cet égard. Néanmoins les vv. 17 et 18 distinguent trop clairement les prêtres dans leur charge spécifique pour autoriser l'hypothèse de Bogaert. D'un côté un roi *siégeant sur le trône,* et de l'autre des prêtres *faisant monter l'offrande.*[50]

Les deux seuls passages où l'on perçoit un désir manifeste d'associer les lévites au privilège royal (21b et 22bβ) sont des surcharges. Le v. 21b, raccroché de loin à *mon alliance,* alourdit considérablement le v. 21, et 22bβ

[48] C'est la proposition de NICHOLSON (Preaching 92) qui ne fait pas une étude détaillée du morceau mais seulement "a brief examination".

[49] Mécanismes rédactionnels 236. Il date la "Rédaction B", à laquelle appartient selon lui Jr 33, 14-26, du milieu du troisième siècle avant notre ère (Relecture et déplacement 150).

[50] Cf ci-dessus la composition de ces versets, pp. 15-16.

qui annonce une descendance innombrable pour les Lévites est plutôt étrange dans ce texte, tandis que la formule appliquée aux descendants de David prépare parfaitement le v. 26 en associant David à la promesse faite aux patriarches. Il faut noter que le texte peut se lire sans la moindre difficulté en l'absence de 21b et 22bβ.[51] En outre, ces mentions créent une rupture dans le double clonage de 31, 35-37, puisque les Lévites ne sont pas mentionnés dans les vv. 24-26. C'est tout le développement à partir de Jr 31, avec sa progression vers le v. 26, qui est ainsi ignoré.

En outre, le premier et le dernier oracle ne font aucune mention du sacerdoce et forment un inclusion sur le thème du lignage royal. Ce thème qui forme une inclusion par la promesse d'une descendance gouvernant dans le pays (v. 15) et sur le peuple de Dieu (v. 26) traverse toutes les parties de l'ensemble.[52] Même si l'on conserve ces deux mentions des Lévites aux vv. 21-22, le déséquilibre entre les parties concernant le gouvernement des Davidides et la part assez modeste réservée au sacerdoce rend improbable l'idée que ce texte ait été rédigé en vue de cette communication du privilège royal au sacerdoce.

Enfin, si l'auteur appartient à cette époque où “la royauté est inexistante”, comme l'affirme Bogaert, il reste à s'expliquer non seulement l'insistance sur la continuité de la fonction royale mais encore la contestation rapportée au v. 24. Si les vv. 25-26 répondent à cette contestation, comme cela paraît très vraisemblable, alors c'est nécessairement la royauté que *ces gens-là* mettent plus ou moins directement en cause.[53] Il me semble qu'on peut le démontrer en prenant en compte l'ensemble du texte de ce 'plus'.[54]

b) Royauté et sacerdoce (vv. 14-18)

La première moitié du 'plus' associe le salut prochain de Juda avec un descendant de David (vv. 14-16) et réaffirme la fidélité de Dieu envers la descendance de David (v. 17). La promesse dynastique, reprise à Jr 23, 5-6 et 1 R 8, 25, apparaît ici avec deux caractéristiques propres à ce texte :

1) Elle dépend étroitement de l'action salvifique de Dieu;

---

[51] Ces deux arguments sont empruntés à VEIJOLA, Verheißung 84-85 et n.10.

[52] Voir ci-dessus p. 9.

[53] Dans tous les cas, Bogaert ne rend pas compte de cet aspect du texte. S'il ne s'agit pas de la royauté, de quoi peut-il s'agir ? Une telle contestation du sacerdoce dans la Judée du troisième siècle est-elle vraiment envisageable ?

[54] Je ne m'arrête pas à l'hypothèse du texte "messianique", proposée entre autres par GIESEBRECHT (186-187). Il reconnaît lui-même que, selon son interprétation, le v. 17 reste obscur et surprenant.

2) La pérennité du culte du temple en est le parallèle obligé.

1) L'oeuvre de Dieu en faveur de son peuple constitue l'horizon de la promesse du Germe de David. Toutes les divergences que nous avons observées par rapport à 23, 5-6 le soulignent.[55] Il faut ajouter l'introduction *j'accomplirai la bonne parole que j'ai dite,* cette phrase renvoie à l'annonce du retour d'exil de Babylone en Jr 29, 10 : *j'accomplirai à votre sujet ma bonne parole de vous ramener en ce lieu-ci.* Le retour d'exil est l'oeuvre de Dieu, la restauration de la royauté en fait partie.

2) Le parallélisme serré des vv. 17-18 cherche à mettre sur un même plan la descendance de David *siégeant sur le trône* et les prêtres *faisant monter* les sacrifices devant Dieu. Que signifie cette mise en parallèle ? La connexion entre les vv. 17-18 et l'Oracle du Germe aide à mieux la comprendre.

Ce dernier s'achève au v. 16 sur le nom de Jérusalem ה' צִדְקֵנוּ. L'attribution à Jérusalem d'un nom théophore collectif exprime sans doute l'idée d'une présence particulière de Dieu dans cette ville, comme en Jr 3, 17 et Ez 48, 35.[56] En 33, 16 cette présence de Dieu est sans doute déjà orientée vers le culte du temple. Deux indices littéraires permettent de l'affirmer :

1) L'oracle des vv. 17-18, qui met en parallèle la royauté davidique et le sacerdoce, se présente comme la suite logique et donc la justification de l'Oracle du Germe: כִּי־כֹה אָמַר ה'.

2) La nouvelle rédaction de l'Oracle du Germe sépare complètement le v.16 du v. 15, non seulement par l'introduction בַּיָּמִים הָהֵם, mais aussi par la disparition totale, au v. 16, du germe royal au profit de Jérusalem. Au règne de la justice dans le pays, que le Seigneur réalise par son "germe" (v. 15), succède cette mention de la source de toute justice : le Seigneur à Jérusalem (v. 16). Dans ces conditions, les vv. 17-18, liés syntaxiquement avec l'oracle précédent, semblent faire écho respectivement aux vv. 15 et 16. A la promesse de restauration de la royauté davidique (v. 15) fait écho celle d'une durée éternelle de ce pouvoir (v. 17), à la promesse d'une restauration de la présence de Dieu à Jérusalem (v. 16) fait écho celle d'une durée éternelle du culte du temple (v. 18).

En somme, la restauration de la royauté davidique se fonde essentiellement sur l'action de Dieu et sa présence à Jérusalem.

---

55 L'omission de אַצְמִיחַ; וּמָלַךְ מֶלֶךְ וְהִשְׂכִּיל avec Dieu pour sujet devant un צֶמַח צְדָקָה qui remplace le צֶמַח צַדִּיק; le temps du salut rapporté au temps de l'action de Dieu (בַּיָּמִים הָהֵם du v. 16 qui renvoie à הִנֵּה יָמִים בָּאִים du v. 14) et non plus au règne du roi lui-même, enfin l'attribution du nom *SEIGNEUR notre Justice* à Jérusalem; cf composition pp. 12-14.

56 En Jr 31, 23 le nom *pacage de justice* (𝔐) est associé à la sainte montagne; le 𝔊 offre *juste montagne.*

Il convient de se demander si un tel effacement de la personne du roi, effacement qui va jusqu'à l'absence complète du mot מֶלֶךְ, ne vise pas à supprimer l'idée d'une royauté incarnée dans une personne, au profit du sacerdoce en particulier, ainsi que propose de comprendre BOGAERT. Cette idée doit être repoussée, pour trois raisons :

1) Le v. 17 parle explicitement d'un homme siégeant sur le trône. Le fait qu'il rejoint de très près 1R 8, 25 donne une tonalité trop spécifique à un texte qui chercherait à rendre abstraite la promesse ou à l'élargir à des non Davidides.

2) La nette séparation entre les Davidides siégeant sur le trône et les prêtres officiant dans le temple contrevient à l'hypothèse d'une récupération sacerdotale de l'alliance avec David. En outre, le v. 18 parle d'un culte bien réel exercé par les prêtres: *faire monter l'holocauste, faire fumer l'oblation et pratiquer les sacrifices chaque jour.* Ceci renforce nettement l'impression que le v. 17, construit parallèlement, vise un pouvoir réellement exercé lorsqu'il parle de *siéger sur le trône d'Israël.*

3) Les vv. 14-18 font partie d'un même texte avec les vv. 19-26 où la royauté est au tout premier plan. La première et la dernière strophe de cet ensemble (vv. 14-16 et 23-26) forment une inclusion thématique : **a)** c'est le SEIGNEUR lui-même qui restaure la royauté dans le cadre d'une action de salut pour son peuple; **b)** c'est lui-même qui en assure la continuité pour la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Ce rapprochement entre la première et la dernière strophe nous aide à comprendre les vv. 14-18 : ils visent à assurer la légitimité du pouvoir royal en l'associant directement à l'action salvifique de Dieu en faveur du peuple. Un signe essentiel que Dieu est présent au milieu du peuple est le culte du temple. L'activité du sacerdoce, bien qu'elle ne soit pas au premier plan de ce texte, joue donc un rôle de caution relativement à la royauté, elle donne l'assurance que le SEIGNEUR, qui suscite le culte du temple, suscite aussi la royauté davidique.

Le choix de la formule de 1R 8, 25 oriente lui aussi vers cette interprétation. Là-bas, la promesse faite à David est étroitement liée à la construction du temple de Jérusalem puisqu'elle est rappelée par Salomon lors de la fête de la dédicace du Temple nouvellement construit. La construction du temple par le descendant de David est présentée par Salomon comme la preuve que son règne accomplit la promesse de Dieu à David.[57] De fait, la promesse de Nathan résultait du désir de David de construire un temple pour le SEIGNEUR (2 S 7, 1-3). Ce motif est rappelé à l'intérieur de la promesse

---

[57] Voir en particulier 1R 8, 17-20 et 24-26.

(2S 7, 13) : le descendant de David *construira une Maison en mon nom et moi j'affermirai son trône royal pour toujours.* Le temple et son culte sont les cautions véritables du trône, c'est là le message de la première partie du 'plus', particulièrement des vv. 17-18.[58]

Si l'on tient ces deux éléments : 1) affirmation de l'exercice du pouvoir par un descendant de David et 2) culte du temple, on s'oriente vers une datation postexilique, en un temps où un Davidide gouverne Juda et a de forts espoirs de restaurer la fonction royale, le culte du temple étant déjà restauré, c'est-à-dire l'époque de Josué et Zerubbabel.[59]

c) Royauté et nation (vv. 19-26)

D'après l'auteur de notre passage, il se trouve des gens pour dédaigner que *mon peuple soit encore une nation devant eux.* Un certain nombre de commentateurs ont estimé que l'expression לְפְנֵיהֶם, à la fin du v. 24, ne pouvait s'appliquer qu'à des païens contestant l'existence nationale de Juda. Ce serait en contradiction avec l'usage de l'expression הָעָם הַזֶּה qui partout ailleurs désigne Israël. Cette difficulté a conduit à des tentatives de correction du v.24,[60] mais elle relève d'une lecture naïve du verset. Certes, il est reproché à *ces gens là* de dédaigner la survie d'Israël comme nation, mais cela signifie simplement que, *pour l'auteur du 'plus',* leur attitude, ou leur idéologie, représente un véritable acte de mépris envers la nation.[61] En d'autres termes, il considère, *lui,* que la survie d'Israël comme nation est mise en cause par l'attitude ou le discours de ces gens là.

---

[58] Ez 37, 24-27, un texte proche de Jr 33, 14-26, associe tout aussi naturellement *David mon serviteur sera leur prince pour toujours* (v. 25) et *Je mettrai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours* (v. 26); voir ci-dessus note 44.

[59] Le fait que l'auteur évite de désigner comme *roi* l'héritier davidique peut être dû aux restrictions imposées par les Perses en ce domaine. Ces circonstances historiques ne font que favoriser sans doute le recours à une vision théocratique.

[60] GIESEBRECHT (187-188) affirme choisir לפני avec Théodotion, l'antiochienne, la Peshitta et le Targum. Il est suivi en particulier par EHRLICH, Randglossen 328. Pour le Targum, Giesebrecht confond le rendement de גוי = עם משמיש קדמי avec la traduction du dernier mot : לפניהם = כקבלהון. D'autre part, si j'en crois l'apparat de Ziegler, le v. 24 n'est attribué à aucun des "trois" dans le Marchalianus, seuls les vv. 14-15 sont attribués à Théodotion, comme ils le sont dans le Barberini, qui lui n'atteste pas les vv. suivants. Cette leçon ἐνώπιόν μου est donc simplement une leçon de l'antiochienne et de la Peshitta, tandis que l'origénienne atteste bien, avec la Vulgate et le Targum, le suffixe pluriel du 𝔐. DUHM (276), suivi par CORNILL (373) et CONDAMIN (248), propose de lire עמי יאץ...לפניו; mais cette forme textuelle n'est pas attestée et sa totale disparition au profit d'un texte beaucoup plus abrupt resterait à expliquer; cf. VOLZ, Studien 250.

[61] On pourrait glaner dans les discours politiques de tous les âges de nombreuses allégations de ce genre sans être enclin à les prendre toujours au pied de la lettre.

Il est aisé de voir ce qu'il considère comme l'essence de la nation, et qu'il présente comme absolument indissociable : la royauté davidique. Reprochant à "ces gens-là" de mépriser l'existence de Juda comme nation, l'auteur du 'plus' choisit comme modèle un double oracle proclamant l'éternelle fidélité de Dieu à Israël comme nation (31, 35-36. 37) pour réaffirmer, dans un double oracle, l'éternelle fidélité de Dieu envers les Davidides et leur règne sur le trône d'Israël (vv. 21 et 26).

L'étude de la composition du passage a montré comment s'opère le dédoublement de 31, 35-37.[62] Dans les deux périodes hypothétiques (אִם ... גַּם) une protase semblable à ᵯ 31, 36 sur le Dieu créateur est conservée, mais dans l'apodose se substitue respectivement :

1) à la promesse qu'Israël ne *cessera* (pas) *d'être une nation devant moi* (31, 36b), la promesse que David ne cessera pas *d'avoir un fils régnant sur son trône* (33, 21a).
2) à la promesse de ne pas rejeter la descendance d'Israël (31, 37b), celle de ne pas rejeter la descendance de David (33, 26a) pour régner sur la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

La conclusion de 33, 26 ainsi que sa correspondance avec 31, 37 suggèrent que les promesses à la descendance d'Israël et à la descendance de David sont mises sur un même plan. De fait, la promesse au זֶרַע דָּוִד (vv. 25-26) vient juste après la contestation de *ces gens-là* (v. 24), à laquelle elle semble répondre. Ce qu'on peut traduire ainsi :

— Ces gens-là contestent l'existence de mon peuple comme nation (v. 24),

— mais je ne rejetterai jamais les Davidides pour gouverner la race d'Israël (vv. 25-26).

Cette identification entre l'existence du peuple comme nation et la fonction royale se retrouve au niveau de l'ensemble, puisque l'oracle précédent copie Jr 31, 36, *qui proclame l'éternité de la nation,* pour affirmer (vv. 20-21) la pérennité de la royauté davidique (v. 21a).[63]

Il y a donc une correspondance interne entre les vv. 21-22 et 24-26aα : les premiers transforment l'oracle sur la *nation* (31, 36) en un oracle sur la royauté davidique et les seconds font de la royauté davidique le rempart de l'existence du peuple comme *nation* (réponse à "ces gens-là").

Cette correspondance interne est encore confirmée par la relation que chacun de ces deux passages entretient avec le modèle commun, ainsi que le montre le tableau suivant.

---

62 Ci-dessus pp. 19-20.

63 Voir les synopses des pp. 17-18.

31, 36	33, 21. 24
	גַּם (...) אֶת דָּוִד עַבְדִּי מִהְיוֹת־לוֹ בֵן מֹלֵךְ
גַּם זֶרַע יִשְׂרָאֵל (יִשְׁבְּתוּ) מִהְיוֹת גּוֹי לְפָנַי	
	עַמִּי (יִנְאָצוּן) מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם

Le premier reprend la formule de l'apodose גַּם מִהְיוֹת et la dévie en direction de David, le second prend la fin de la formule מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם.[64]

Les deux aboutissements de 31, 36 en 33, 21. et 24 se font donc écho à l'intérieur de la structure de 33, 19-26 par cette utilisation successive des matériaux de 31, 36. Et chacun des deux passages débouche dans la promesse aux patriarches en soulignant que cette promesse passe par l'existence des descendants de David : a) le v. 22 applique aux descendants de David la promesse d'une descendance infinie faite aux patriarches; b) ce qui permet ensuite au v. 26aβ d'assurer pour toujours à la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob une dynastie davidique.

En sorte que ce deuxième élément sur le זֶרַע דָּוִד est également développé en deux temps d'une partie à l'autre, du v. 22 au v. 26aβ.

On le voit, le rédacteur du 'plus' a tressé la promesse nationale de 31, 36 avec la promesse aux patriarches (reprise en 31, 37), de manière à les rendre indissociables de l'alliance avec David et sa descendance. Il en ressort clairement que la contestation rapportée au v. 24 vise la royauté.

On peut résumer ainsi le travail du rédacteur :

1) D'abord il prend la promesse à la descendance d'Israël d'être toujours une nation (31, 36) pour exprimer l'alliance de Dieu avec la dynastie davidique (33, 20-21), ceci lui permet ensuite de désigner la contestation de la royauté comme une contestation de la promesse faite à Israël comme nation (33, 24-26aα).

2) Puis il reprend la promesse aux patriarches d'une descendance infinie (Os 2, 1; Gn 22, 17) et l'applique aux descendants de David (33, 22), ce qui lui permet ensuite d'assurer à l'infinie descendance des patriarches une continuité de la dynastie davidique (33, 26aβ).[65] Cette promesse à

[64] La précision temporelle עוֹד prolonge l'emphase sur le renouveau qu'on trouve dans le dernier oracle du Livre de la Consolation (31, 38-40), puis dans les deux oracles qui achèvent Jr 33 : vv. 10-11 et 12-13; cf. LUNDBOM 36.

[65] Le choix audacieux d'imiter la promesse aux patriarches montre clairement que le v. 22 prépare la finale du v. 26. Le choix de Os 2, 1 n'est sans doute pas un hasard. On a, en Os 2, 1b la résurrection du peupledu SEIGNEUR par annulation du nom לֹא עַמִּי; et au v. 2: *ils se rassembleront les fils de Juda et les fils d'Israël et ils se donneront un seul chef.* Notons à ce propos que la structure du texte justifie l'application à la royauté des formules

David est favorable et nécessaire à la descendance des patriarches, elle sert sa vie comme nation. Il s'agit en effet de lui assurer toujours des gouvernants (מֹשְׁלִים).

d) Défense du roi

L'aspect polémique est très présent dans ce texte. L'expression הָעָם הַזֶּה est une tournure qui désigne le plus souvent de manière péjorative une partie d'Israël tombée dans l'erreur. Leur erreur ici est de penser que Dieu a changé dans ses projets pour son peuple.

Il est difficile de comprendre précisément le discours prêté à ces gens : *les deux familles qu'avait choisies le Seigneur, il les a rejetées.* Les commentateurs de ce passage se sont divisés autour de deux interprétations. Pour les uns, les "deux familles" sont Israël et Juda et c'est l'antique élection elle-même qui est mise en doute; pour les autres, ces "deux familles" sont celles de David et Lévi.[66] Dans ce dernier cas, le v. 24 s'appuierait aussi sur les vv. 14-18, et tout particulièrement 17 et 18 où les familles sacerdotale et royale sont assurées de n'être jamais interrompues ni dans leur lignage ni dans leur fonction. Cependant, l'auteur interprète aussitôt cette affirmation comme un mépris de la nation (24b), ce qui pourrait laisser entendre que les deux familles choisies par Dieu sont Israël et Juda (désignés dans l'introduction du 'plus' au v. 14). Ne faut-il pas voir dans cette ambiguïté un trait voulu par l'auteur ? Un trait qui rejoint parfaitement l'intention de l'auteur : rendre indissociables l'élection des descendants de Jacob et l'institution royale. L'idée sous-jacente de l'ambigüité serait que le Seigneur a élu deux "familles" pour assurer aux deux "familles" d'Israël et Juda une identité et une vie nationale.

La phrase וְאֶת־עַמִּי יִנְאָצוּן מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם est très polémique. Non seulement c'est le peuple du SEIGNEUR (עַמִּי) auquel s'attaquent *ces gens-là,* mais l'expression *devant eux*[67] les place *dans une relation au peuple exactement inverse à celle du Créateur.* Lui a promis, justement, que la race d'Israël ne cesserait jamais d'être une nation *devant lui* (מִהְיוֹת גּוֹי לְפָנַי 31, 36). Tandis que *devant eux* (מִהְיוֹת עוֹד גּוֹי לִפְנֵיהֶם) cette existence nationale est devenue méprisable, ils tiennent un discours sur le peuple contraire au projet irrévocable de Dieu proclamé en Jr 31.

On notera au passage la clarté qu'apportent à cet édifice les introductions parallèles des vv. 19 et 23, trop souvent jugées redondantes et inutiles. La première introduit la promesse à David sur le modèle de 31, 35-37, la seconde introduit une querelle concrète, *sur le même modèle,* pour mieux faire sentir que "ces gens là" entrent en conflit avec Dieu lui-même. Le même Dieu qui a fait ces promesses (31, 35-37 et 33, 20-22) prend *semblablement* la parole pour défendre la pérennité de ses promesses. Ceci explique également qu'on ait dans

---

de la multiplication infinie de la descendance; leur application au sacerdoce n'entre pas dans cette structure, c'est un indice de plus de la surcharge sacerdotalisante des vv. 21-22.

[66] Cf. Jr 1, 15; 10, 25; 25, 9 où מִשְׁפָּחוֹת désigne des peuples; Jr 2, 4; 3, 14; 31, 1 où le mot désigne des familles, des clans ou des tribus.

[67] Qu'il faudrait traduire ici "à leurs yeux", "pour eux".

les vv. 19-20aα la formule du messager immédiatement après l'expérience de la parole, tandis que dans la seconde partie la formule du messager vient au v. 25 comme une réponse au discours de "ces gens-là".

La première et la seconde partie des vv. 19-26 sont articulées entre elles de manière à répondre à une attaque contre la royauté. Nous avons vu que la correspondance entre la promesse dynastique des vv. 20-21 et des vv. 24-26 se présentait comme une réponse à la contestation de la royauté signalée au v. 24. Du point de vue de la polémique les vv. 20-21 offrent également un trait intéressant : l'interpellation initiale אִם־תָּפֵרוּ (v. 20aα).

Ne trouvant pas les destinataires de cette interpellation, on a parfois suggéré de corriger cette 2ème pers. plur. en forme passive, parallèle à celle du v. 21.[68] Il n'est pas sain de corriger un texte en l'assimilant au contexte immédiat. Une telle correction se recommande encore moins lorsque les témoins en sa faveur sont minoritaires et secondaires.[69] Elle est même totalement déconseillée lorsque le texte ainsi restitué entraîne presque nécessairement une seconde et double correction, ici la suppression de la particule d'accusatif dans les deux compléments (וְ)אֶת־בְּרִיתִי qui suivent le verbe. Il faut donc conserver אִם־תָּפֵרוּ comme lectio difficilior.

Le sens de ces deux mots est clair dans le contexte : dès le v. 20 les opposants à la royauté, *ces gens-là* du v. 24, sont interpellés. La royauté davidique est le fruit d'un décret divin : l'alliance avec David (v. 21), cette alliance *ils ne pourront la rompre*. Mais il y a plus me semble-t-il.

C'est en prenant pour modèle le texte qui prolonge immédiatement celui de la Nouvelle Alliance que l'auteur du 'plus' affirme le caractère *infrangible* de l'alliance avec David. Il rapproche ainsi cette nouvelle alliance de l'alliance

---

68 DUHM 275; CORNILL, Commentaire 372; VOLZ, Studien 249 : "Das waw ist falsch gestellt und תופר zu lesen, die Umstellung erfolgte, weil der Schreiber den Gebrauch des Akkus. beim Passiv nicht erkannte"; NÖTSCHER 249; HOLLADAY 227 : "Since v. 21 offers a hop'al, and *G*^{L}, *V*, and *T* imply a passive in the present verse, it is better to read תֻּפַר here".

69 Le texte proto-massorétique est soutenu par la Peshitta et le texte hexaplaire, l'antiochienne ne peut être que secondaire par rapport à l'origénienne qui soutient ici le 𝔐. Sur l'aspect secondaire de l'antiochienne cf. BARTHÉLEMY, Etudes d'histoire du texte, 243-248. Le Targoum est exégétique puisqu'il transforme l'hypothèse rhétorique en une comparaison avec le v. 21 : כמא דלית אפשר דיבטל קימי דאקימית ... אף קימי לא יבטל דאקימית (selon Sperber). Cette formulation permet d'effacer toute possibilité d'opposition aux lois divines et toute éventualité d'un rejet d'Israël. Ce type de correction théologique est ancien, on la trouve déjà dans le Targum du texte parallèle : Jr 31, 36. Le grec lui-même corrige là-bas en ce sens; plus économe dans son rapport à l'original, il n'ajoute qu'une négation dans l'apodose : ἐὰν ὑψωθῇ ὁ οὐρανὸς (...) καὶ ἐγὼ οὐκ ἀποδοκιμῶ τὸ γένος Ισραηλ Jr 31 (38), 36 (35).

avec David : de même qu'on ne pourra rompre la Nouvelle Alliance qui ne sera pas *comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères (...) lorsqu'ils ont rompu mon alliance* (Jr 31, 32 : אֲשֶׁר־הֵמָּה הֵפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי), de même sera-t-il impossible de briser l'alliance avec David (אִם־תָּפֵרוּ אֶת־בְּרִיתִי, 33, 20a).

Que l'on considère 31, 35-37 comme "authentique" ou non, on s'accorde à y voir une suite au texte de la Nouvelle Alliance et un élargissement des promesses qui y sont contenues. En particulier à cause de l'idée de durée éternelle exprimée dans ces versets et implicitement contenue dans la promesse d'une alliance infrangible. Ainsi CARROLL (616) : “La permanence d'Israël à travers ses descendants ... est un motif parallèle à la nouvelle b^{e}rît de 31, 31-34 qui implique, sans que cela soit expressément dit, un futur permanent sans péché dans lequel la nation dans son ensemble connaîtra Yahwé”. Selon RUDOLPH (204), la promesse d'une alliance éternelle est ainsi accompagnée d'une promesse de perpétuité pour l'avenir politique d'Israël également. Comme le disait si bien NÖTSCHER (236), qui voyait dans les vv. 35-37 “un renforcement de la promesse précédente”, “le regard revient de l'individu vers le peuple dans son entier”.
En soi Jr 31, 35-37, dans le 𝔊 aussi bien que dans le 𝔐, donne à la Nouvelle Alliance un caractère national plus marqué.[70] Cette promesse d'une alliance nouvelle, qui concerne surtout la vie religieuse des individus (malgré la formule d'alliance de 31, 33b) se trouve, par ces versets, associée à la fidélité éternelle de Dieu envers Israël comme race et comme nation. Cette nouvelle alliance, qui ne pourra pas être rompue, apparaît ainsi comme un don de Dieu à cette *nation* qu'il veut voir durer toujours. Elle apparaît plus clairement destinée à assurer, par sa stabilité, l'éternité de la nation.

Quel peut être le sens d'un tel rapprochement avec la Nouvelle Alliance ? A titre d'hypothèse, sur la base des éléments analysés ci-dessus, on peut esquisser la réponse suivante. L'auteur se trouve en face d'une contestation anti-dynastique qu'il caractérise comme anti-nationale. Or il utilise avec soin des versets qui soulignent le cadre national de la Nouvelle Alliance pour rappeler que la nation a déjà pour fondement une autre alliance, éternelle et *infrangible* : l'alliance avec David. En utilisant pour cela Jr 31, 35-37, il ne peut ignorer qu'il crée un lien définitif entre la nouvelle alliance infrangible *qui débouche sur la promesse à la nation de Jr 31, 35-37* et l'alliance infrangible ancienne avec David *qui sous-tend maintenant la promesse à la nation de Jr 31, 35-37.* Il relativise ainsi par son oeuvre la promesse de la Nouvelle Alliance qui n'est plus seule à assurer la pérennité de la nation.

La question se pose donc: Et si "ces gens-là", ses adversaires, argumentaient à partir du livre de Jérémie où l'on trouve tant de condamnations de la royauté des Davidides (Jr 22) ?[71]
Jr 31, 31-34 pouvait très bien être interprété comme l'offre d'un nouvel avenir pour les Judéens, un avenir dans lequel l'alliance (v. 33b) ne s'ex-

---

[70] Même si la dimension nationale n'est pas totalement absente de Jr 31, cf. v. 31 *la Maison d'Israël et la Maison de Juda;* et 31, 33 *Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple.*

[71] Sur la réaction de l'auteur de 33, 14-26 à Jr 22, voir pp. 231-235.

prime plus au travers des institutions traditionnelles mais dans la connaissance religieuse des individus (vv. 33-34bα).

Dans ce cas, tous les éléments importants de Jr 33, 19-26 s'expliqueraient comme une réplique au discours de "ces gens-là" :

1) Le fait que par Jr 31, 35-37 la Nouvelle Alliance débouche sur une autre, plus ancienne ... et surtout infrangible elle aussi.
2) L'insistance sur la fonction de l'alliance avec David pour activer les promesses aux patriarches pourrait bien indiquer une réplique à des gens argumentant à partir de Jr 31, 32. Le sens de cette réplique serait : Si l'alliance du Sinaï a été rompue par le peuple et appelle une nouvelle alliance, il n'empêche que les promesses de devenir une nation viennent des temps patriarcaux et datent de bien avant la sortie d'Egypte.

J'admets volontiers qu'il ne s'agit ici que d'une hypothèse qui reste à confirmer. Une première confirmation se trouve peut être dans le fait que le 𝔐 de Jr 31 contient quelques éléments qui lui sont propres et qui situent davantage encore la Nouvelle Alliance dans une perspective nationale.[72] Pour l'argumentation de "ces gens-là" à partir du livre de Jérémie, une autre confirmation est peut-être à trouver en Jr 29 qui a été retravaillé dans le 𝔐 de manière à rendre impossible l'interprétation de la lettre de Jérémie aux exilés contre l'activité des prophètes de retour de Babylone.[73]

L'important est de retenir ici les visées concrètes et l'aspect conflictuel de 𝔐 33, 19-26, ainsi que la probabilité d'une datation au retour de l'exil sous Zerubbabel.

---

[72] Voir ci-après l'étude du tissu rédactionnel de Jr 33, 14-26.

[73] Voir les motivations de 𝔐 Jr 29, 16-20, ci-dessus pp. 99-105.

2.2. Le tissu rédactionnel de Jr 33, 14-26[74]

Le 'plus' du ch. 33 prend pour modèles plusieurs textes attestés en commun par le 𝔊 et le 𝔐. Nous avons constaté que la forme textuelle de ses modèles, telle qu'il la reflète, est propre au 𝔐. Trois questions importantes se posent à ce sujet :

1) Dans ses textes-sources le 𝔐 présente-t-il une forme postérieure au 𝔊 ?
2) Ces formes textuelles du 𝔐 représentent-elles une évolution des idées en direction de 33, 14-26 ?
3) L'auteur du 'plus' de Jr 33 a-t-il reçu ces textes sous cette forme, ou est-il lui-même responsable de la forme du 𝔐 dans ses modèles ?

Répondre à ces trois questions permettra de mieux saisir le tissu rédactionnel dans lequel s'insère Jr 33, 14-26. Pour faire saisir avec plus de clarté ce cadre rédactionnel, j'aborderai en premier la dimension idéologique des formes textuelles propres au 𝔐.

2.2.1. Affinités idéologiques entre 33, 14-26 et ses modèles

2.2.11. Jr 33, 14-16 et 𝔐 Jr 23, 5-6 (7-8)

Dans l'Oracle du Germe, le 𝔐 et le 𝔊 divergent sur deux points importants : le nom du Germe et le contexte immédiat de l'oracle. En 23, 6 le 𝔊 offre le nom théophore Ιωσεδεκ, le 𝔐 la phrase nominale articulée ה' צִדְקֵנוּ.[75] D'autre part, l'oracle se présente dans le 𝔊 comme la pièce finale du livret sur la royauté de Juda, avant le livret sur les prophètes. Dans le 𝔐 sa situation est différente puisqu'un oracle annonçant un nouvel exode depuis "le pays du nord" (vv. 7-8) lui est coordonné (לָכֵן). Cet Oracle du Nouvel Exode ne vient dans le 𝔊 qu'à la fin du livret sur les prophètes, c'est-à-dire à la fin du ch. 23.

---

[74] Au moment où j'achève la préparation de mon manuscrit, je prends connaissance de la parution de cet article de Pierre-Maurice BOGAERT : *URTEXT*, texte court et relecture : Jérémie XXXIII14-26 TM et ses préparations, SVT 43, 236-247. Sur de nombreux points concernant le "tissu rédactionnel" de 33, 14-26, Bogaert a relevé le même travail de préparation de l'insertion du grand 'plus'; nos deux études, menées indépendamment se confirment, notamment au sujet de 29, 10 et 31, 35-37. Elles se complètent aussi, puisque Bogaert ajoute d'autres éléments de préparation en Jr 33, 5 et 9 et insiste sur l'insertion de חֻקֹּת en 𝔐 31, 35, voir ci-dessous p. 44, n. 90.

[75] Les deux noms ont en réalité la forme d'une phrase nominale Sujet+Prédicat, cf. FOWLER, Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew, 80. La particularité du 𝔐 étant de proposer une phrase nominale articulée dans laquelle l'élément théophore est un nom à part entière et le prédicat déterminé par un suffixe nominal.

Autrement dit, selon le 𝔐 de 23, 5-8 :

1) Le Germe porte un nom qui n'est plus individuel mais qui exprime la relation du SEIGNEUR avec tout le peuple.[76]
2) La promesse d'un "germe de David" est directement liée à *l'achèvement* du retour d'exil : לָכֵן הִנֵּה־יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' וְלֹא־יֹאמְרוּ עוֹד... (v. 7). Parce que le Seigneur va accorder un germe à David (vv. 5-6), on pourra dire : *Par la vie du SEIGNEUR qui a fait monter... la descendance de la Maison d'Israël du pays du Nord* (vv. 7-8).

La connexion que le 𝔐 établit entre les deux oracles est d'autant plus nette que la conjonction לָכֵן relie deux oracles introduits par cette formule sur le proche avenir הִנֵּה־יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' (vv. 5. 7). D'ailleurs les vv. 7-8 ne peuvent se rattacher à rien d'autre puisqu'ils sont immédiatement suivis par le livret sur les prophètes (v. 9 לַנְּבִאִים) et que l'Oracle du Germe, formellement indépendant des vv. 1-4, les isole de ce qui précède.

Cette connexion n'est pas vraiment satisfaisante et la recherche d'une chronologie entre les formes textuelles du 𝔊 et du 𝔐 montrera qu'elle a peu de chances d'être originale. Son intérêt réside surtout dans l'idée qu'elle véhicule. Pour bien la comprendre, il faut renoncer à voir dans l'Oracle du Nouvel Exode une "joyeuse promesse", pour reprendre l'expression de HITZIG (170). MCKANE (374), à propos du parallèle de 23, 7-8 au ch. 16, a clarifié le sens de cet oracle. Le texte insiste surtout sur la nouveauté radicale de ce qui arrivera après le retour de Babylone :

“We are reminded by vv. 14-15 of the insistence that 'former things' could no longer command attention or be a focus of hope...”

En Jr 16 cet oracle vient après l'annonce de l'exil, indiquant par là que l'histoire d'Israël continuera surtout, et avant tout, avec les Judéens de Babylone.[77] Ce sont eux ces fils d'Israël (16, 14.15; 23, 7) pour lesquels Dieu va agir comme autrefois, quand il fit monter les enfants d'Israël depuis l'Egypte. Cette nouvelle intervention de Dieu effacera complètement la première (וְלֹא־יֵאָמֵר עוֹד...) comme événement fondateur de la nation. Cet oracle place *ipso facto* la communauté babylonienne (et ses chefs!) en tête de cette histoire nouvelle qui se substitue à l'histoire ancienne entre Dieu et le peuple.[78] Dans cette perspective on comprend très bien pourquoi cet oracle

[76] Cf. J.J. STAMM, Der Name Zedekia, 233.

[77] Là aussi la conjonction לָכֵן établit un lien (tardif mais) significatif avec ce qui précède.

[78] Même si des immigrants de *tous les pays* lui sont associés en 23, 8, ceux-ci viennent à la suite de ceux *du pays du nord*.

a été placé immédiatement après Jr 16, 12-13 qui semblait faire de l'exil à Babylone une condamnation irréversible.

La reprise de l'oracle en 𝔐 23, 7-8 associe le nouvel événement fondateur à la promesse envers la royauté davidique des vv. 5-6. Ce renouveau de l'histoire sainte que Dieu va accomplir pour son peuple sera scellé dans la restauration de la monarchie. *En ces jours-là,* une fois suscité le germe royal (vv. 5-6), on pourra se référer à ce nouvel exode accompli par Dieu (vv. 7-8) comme événement (re-)fondateur de la nation. L'histoire de la nation se continuera donc sous l'égide des Davidides, et la proposition de lire l'Oracle du Nouvel Exode avec celui du Germe correspond clairement à des préoccupations semblables à Jr 33, 14-26; particulièrement à l'Oracle du Germe selon 33, 14-16 dans lequel, par le biais de 𝔐 Jr 29, 10, il est fait allusion au retour de la communauté judéenne.[79]

Il est intéressant de noter que ce positionnement de l'oracle en 𝔐 23, 7-8 justifierait assez bien le nom du germe selon le texte du 𝔐 : *le SEIGNEUR est notre Justice.* Ce nom, lu dans le 𝔐, fait du Germe comme un sceau de l'intervention divine en faveur du peuple. Or c'est le sens des remaniements de 33, 14-16 où le Germe apparaît sur l'horizon de l'action de Dieu en faveur de son peuple.[80]

Cette proximité idéologique entre 𝔐 23, 5-8 et le 'plus' de 𝔐 33 ne préjuge pas de l'antériorité du 𝔊 au ch. 23. La Vorlage du 𝔊, qui place cet oracle à la fin du ch. 23, pourrait aussi représenter une forme corrompue.[81] Ce qui est frappant c'est que les particularités du 𝔐 liant le Nouvel Exode au germe de David en Jr 23 servent parfaitement l'idéologie royale du ch. 33.

2.2.12. Jr 33, 14 et 𝔐 Jr 29, 10

L'idée que l'action de Dieu en faveur de la nation et à travers la royauté concerne en priorité la communauté babylonienne, cette idée est également présente dans le 'plus' du ch. 33. C'est en effet la raison pour laquelle son auteur a transformé l'introduction de l'Oracle du Germe. En introduisant la phrase *j'accomplirai ma bonne parole* de 29, 10, il associe le germe royal au retour des Judéens de Babylone. Au ch. 29, d'où elle est tirée, cette ex-

[79] En 33, 14, cf. ci-dessus pp. 12 et 29 et ci-dessous 2.2.12.

[80] Voir ci-dessus p. 29 et n. 55.

[81] C'est le jugement de nombreux exégètes qui négligent les données textuelles offertes par le 𝔊 au ch. 16.

pression se réfère explicitement à la promesse de retour adressée à la communauté babylonienne.

En dehors de 𝔐 Jr 29, 10, l'expression deutéronomiste selon laquelle le Seigneur *accomplit sa bonne parole* apparaît trois fois dans la Bible. En Jos 21, 45, ses *bonnes paroles* se sont réalisées car le peuple a pris possession de la terre promise (v. 43) et trouvé le "repos" (v. 44). A la réalisation des *bonnes paroles* Jos 23, 15 oppose les *mauvaises paroles* que réaliserait le Seigneur si le peuple, une fois dans le pays, suivait l'exemple des païens. Ce serait l'extermination de dessus cette *bonne terre,* donc l'exact opposé des *bonnes paroles* qui sont l'héritage de la terre promise et le "repos" (Jos 23, 1-5). Ces deux textes visent l'aboutissement définitif du premier exode, depuis l'Egypte. De même en 1R 8, 56 Salomon bénit le SEIGNEUR parce qu'il a accompli ses *bonnes paroles,* à savoir que son peuple a trouvé le "repos". Ce repos est l'aboutissement de l'exode dans la conquête achevée de la terre promise.[82] L'expression véhicule un thème deutéronomiste précis qui associe l'accomplissement de la parole de Dieu et l'achèvement définitif de l'exode par l'implantation stable (repos) dans le pays. Appliquée à la Gola de Babylone, cette expression fait de celle-ci le peuple qui verra l'accomplissement de cette *bonne parole* et (re-) prendra possession de la terre promise. L'insertion de l'adjectif טוֹב après הקים דבר et à l'intérieur de l'annonce du retour de la Gola babylonienne pourrait bien être une allusion au thème du nouvel exode.

Par son emprunt au 𝔐 de 29, 10 le 'plus' du ch. 33 voit sa proximité avec le 𝔐 de 23, 5-8 encore renforcée. Spécialement si l'auteur de 33, 14 était conscient de la présence du thème "achèvement de l'exode" dans l'expression *j'accomplirai ma bonne parole.* Si, comme le pensent WANKE et LUST, c'est l'auteur du 'plus' qui est lui-même responsable de l'insertion de הַטּוֹב en 29, 10, alors cette probabilité devient une quasi certitude, et son évocation indirecte de l'exode est très probablement intentionnelle.[83]

Il faut sans doute leur donner raison et attribuer aussi au même rédacteur le positionnement de 𝔐 23, 7-8. En effet,

1) La parenté idéologique entre respectivement :

---

[82] Cf. GRAY J., I & II Kings, London 1977[3], 231.

[83] WANKE, Untersuchungen 45-46, LUST "Gathering and Return" 129, n. 49; et plus récemment HOLLADAY II, 228. D'autant plus que les textes dont s'inspire 𝔐 29, 10 sont des textes deutéronomistes que la critique situe pendant l'exil. Ils sont donc historiquement assez proches de l'auteur de 33, 14-26 que nous situons à l'époque de Josué-Zorobabel, et qui utilise volontiers des textes et des expressions deutéronomistes. Si l'on accepte avec JANSSEN E. (75) et HERTZBERG H.W (Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD 9, Göttingen 1965, 131) que ces textes visent à soutenir l'espérance du peuple pendant la période de l'exil, il est encore plus probable que l'auteur de 33, 14-26 a connu les connotations précises de cette expression *j'accomplirai ma bonne parole.*

— 𝔐 33, 14-26 et 𝔐 23, 5-8 : restauration de la royauté indispensable à la vie de la nation.

— 𝔐 29, 10 et 𝔐 23, 5-8 : nouvel exode depuis Babylone.

2) Et l'utilisation de 𝔐 29, 10 et 𝔐 23, 5-6 en 𝔐 33, 14-16

font de l'auteur du 'plus' de Jr 33 l'auteur probable des modifications du 𝔐 dans ces textes-sources. Si ces modifications ne sont pas de sa main, il faudrait au moins convenir qu'elles sont d'un auteur du même milieu, approximativement de la même époque, et habité par les mêmes soucis...

2.2.13. Jr 33, 19-26 et 𝔐 Jr 31, 35-37

Jr 31, 35-37 fait de la permanence d'Israël comme nation un aboutissement et, dans une certaine mesure, une finalité de la Nouvelle Alliance.[84]

En reproduisant presque littéralement 31, 35-37 pour évoquer une autre alliance : **1)** *infrangible elle aussi* et déjà existante, **2)** et sur laquelle repose l'existence d'Israël comme nation, et en rappelant en outre que cette alliance infrangible avec David correspond aux antiques promesses aux patriarches (vv. 22 et 26), l'auteur de 33, 19-26 achève de relativiser la Nouvelle Alliance à la vie de la nation. La nation est l'objet de deux alliances infrangibles, l'une sur laquelle elle repose déjà, aussi stable que les lois de la Création, quels que soient les péchés du peuple, et l'autre, annoncée, qui devra assurer dans l'avenir la vie de toute la nation dans l'alliance (31, 33b).

Si Jr 31, 35-37, dans le 𝔊 comme dans le 𝔐, oriente la promesse de la Nouvelle Alliance, avec son caractère assez individualiste, en direction de l'histoire nationale d'Israël, le 𝔐 de Jr 31 offre quelques caractéristiques qui le font idéologiquement plus proche de 33, 19-26. De façon plus tranchée que le 𝔊, le 𝔐 souligne que c'est dans un cadre national que surgit la Nouvelle Alliance :

1) L'oracle spécifique sur la nation (31, 35-36) suit immédiatement la promesse de la Nouvelle Alliance (31, 31-34), ce qui est un ordre inverse à celui du 𝔊 qui propose l'oracle sur le זֶרַע יִשְׂרָאֵל (31, 37) avant l'oracle sur le זֶרַע יִשְׂרָאֵל comme גּוֹי (31, 35-36).

---

[84] La majorité des exégètes pense que ces versets sont un ajout ultérieur à la Nouvelle Alliance; cf. HITZIG 255, GIESEBRECHT 173, DUHM 258, CORNILL 354, plus récemment HOLLADAY II, 199, et ci-dessus p. 36. Les défenseurs de l'authenticité de 31, 35-37 sont obligés de leur attribuer une place originelle différente : CONDAMIN 232, BRIGHT 286-7, et CARROLL 616 qui suggère (avec prudence) "it may once have been a hymnic conclusion to the cycle before vv. 23-34, 38-40 were added".

2) Conséquemment, l'oracle sur le זֶרַע יִשְׂרָאֵל du v. 37 forme une inclusion avec l'oracle qui précède la Nouvelle Alliance (31, 27-30), promesse d'ensemencement du זֶרַע יִשְׂרָאֵל (vv. 27 et 37). Ainsi les vv. 31-34 (Nouvelle Alliance) et 35-36 (promesse de demeurer une nation) sont resserrés au centre de l'ensemble.

3) Une autre conséquence est que 𝔐 Jr 31, 27-37 forme une unité dont on ne peut plus détacher deux oracles religieux qui avaient une teneur assez individualiste, les vv. 27-30 : fidélité à la "semence" d'Israël suivie de la promesse que *chaque individu portera sa propre faute;* les vv. 31-34 : promesse d'une Loi mise dans le coeur de chacun, et que l'on aura plus besoin de l'enseignement les uns des autres.[85]

Un certain nombre d'éléments propres au 𝔐 cimentent cette unité artificielle de 31, 27-37 :

— La double présence du mot בֵּית devant Israël et Juda au v. 27, ces deux mots sont absents du 𝔊. Cette double mention de la *Maison d'(Israël)* et de la *Maison de (Juda)* anticipe sur le v. 31 et présente cet ensemencement sous un jour plus collectif et national.[86] Dans cette perspective, la semence (זֶרַע) suggère davantage l'idée de *race* et rend l'inclusion avec le v. 37 plus naturelle.[87] .

— Le 𝔐 donne une tonalité nationale plus spécifique au זֶרַע du v. 37. Ses verbes de connaissance appliqués à l'infini du ciel et de la terre évoquent naturellement dans ce contexte Os 2, 1 et probablement la promesse à Abraham de Gn 15, 5.[88] Ceci confère au texte une tonalité nationale, tandis que les verbes de mouvement attestés par le 𝔊 orientent le texte plutôt vers l'existence physique de la *race* comme telle.[89]

---

85 Le très individualiste v. 30 peut donner à penser que la connaissance de Dieu dans le coeur de chacun (v. 34abα) correspond à un pardon individuel des fautes (34bβ); les deux versets ont de nombreux points communs.

86 Perspective qui rend un peu étrange, me semble-t-il, l'apposition *semence d'homme et semence de bête.* Il est difficile de suivre VOLZ (Comm. 296) qui propose de comprendre *la Maison d'Israël* et *la Maison de Juda* comme les champs que le SEIGNEUR ensemence; par contre sans le mot בֵּית ce sens est tout à fait possible, car il peut s'agir sans difficulté des pays d'Israël et de Juda.

87 Au passage la Nouvelle Alliance reçoit un lien avec cette inclusion; 31, 31 faisant écho à 31, 27: אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה.

88 Gn 15, 5 : *Compte les étoiles si tu peux les compter;* Gn 22, 17 : *Je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable.*

89 Voir pp. 58 et 60 les réserves qu'on peut faire sur la traduction grecque de ces verbes.

— L'introduction du v. 37, כֹּה אָמַר ה', absente du 𝔊, assure l'autonomie de cet oracle et son rôle dans la formation d'une unité en 31, 27-37. Cette unité artificielle est ainsi composée : deux oracles introduits de façon identique et concernant "la Maison d'Israël et la Maison de Juda" (31, 27-30 et 31-34), suivis de deux oracles sur la descendance d'Israël comme nation (31, 35-36 et 37). Le tout est pris dans une inclusion sur le thème de la *race d'Israël* (vv. 27 et 37).[90]

Ces diverses caractéristiques du 𝔐 produisent un ensemble, formellement unifié, dans lequel les promesses nationales sont le premier et le dernier mot. Les deux oracles qui pouvaient recevoir une interprétation individualiste (31, 27-30 et 31-34) sont maintenant pris dans une unité qui ne laisse aucune place à une telle interprétation.
Le texte selon le 𝔊, même s'il oriente ces deux oracles vers un achèvement national, ne resserre pas à ce point l'interprétation et, surtout, n'unit pas aussi étroitement la Nouvelle Alliance avec l'oracle sur la nation : 31, 35-36*. On est donc plus proche, dans le 𝔐 de Jr 31, 27-37 que dans le 𝔊, des idées exprimées par 33, 19-26 : la Nouvelle Alliance est un élément destiné à la vie d'Israël comme nation.

2.2.2. La chronologie des formes textuelles dans les modèles de Jr 33, 14-26.

2.2.21. Jr 29, 10

וַהֲקִימֹתִי עֲלֵיכֶם אֶת־דְּבָרִי הַטּוֹב] καὶ ἐπιστήσω τοὺς λόγους μου ἐφ' ὑμᾶς

Le texte du 𝔊 est solidement attesté, seule l'origénienne et l'antiochienne, déplacent ἐφ' ὑμᾶς devant τοὺς λόγους μου qu'ils font suivre de τοὺς ἀγαθούς; deux remaniements en direction du texte protomassorétique.

L'adjectif טוֹב est un 'plus' du 𝔐. Cet adjectif enrichit l'annonce du retour de la communauté babylonienne en évoquant l'héritage de la terre pro-

---

90 On peut se demander si le mot חֻקֹּת, qui est un 'plus' du 𝔐 au v. 35, ne servait pas, dans l'esprit du rédacteur, à faire communiquer les deux oracles du "centre". La Torah sera écrite par Dieu dans le coeur de chacun, mais la promesse envers la nation a l'autorité de ces lois que Dieu a écrites dans le ciel (?). Le mot חֻקֹּת à propos des lois de la nature est rare. Si l'on excepte ce 'plus' et celui de 33, 25, il n'apparaît qu'en Jb 38, 33 et dans le texte commun de Jr 5, 24. Le contexte de Jr 5, 24 a pour thème le coeur des Israélites insensible aux lois favorables que Dieu a mises dans l'ordre de la création (5, 22-24). Qu'il soit d'origine ou ajouté, ce mot se tient bien dans ce texte et son élimination est une voie de facilité, infondée du point de vue de la critique textuelle; voir CT 2, 690.

mise comme un achèvement du Nouvel Exode. Rien ne permet d'expliquer l'omission de ce mot par le traducteur.
Inversement, l'ajout est cohérent avec le grand 'plus' de Jr 29, 16-20. Dans ces versets, le rédacteur reprend la vision du ch. 24 dans lequel est annoncée l'extermination "de dessus la terre" de la communauté restée dans le pays après 597, assimilée à de *mauvaises figues*. Or Jr 24 fait jouer l'opposition du טוֹב et du רַע dans ce sens : les *bonnes* figues c'est la גָּלוּת יְהוּדָה que Dieu a envoyée loin du pays, mais pour le ***bien*** : לְטוֹבָה (v. 5), à savoir les ramener dans ce pays-ci (v. 6),[91] les *mauvaises* figues, au contraire, seront exterminées *de dessus la terre que je leur ai donnée* (v. 10).

L'insertion de טוֹב dans la promesse de retour aux Judéens babyloniens est donc conforme à l'ajout des vv. 16-20 sur les mauvaises figues restées au pays, tandis qu'il n'y a aucune raison apparente pour l'omission du mot dans le 𝔊 ou sa Vorlage. On peut donc considérer que le 𝔐 est postérieur au 𝔊 pour la présence de l'adjectif en 29, 10.

La place du complément prépositionnel עֲלֵיכֶם est plus difficile à cerner. Si le 𝔐 attestait la forme originale, on pourrait comprendre que le traducteur grec a déplacé le complément pour des motifs purement translationnels. Il faut cependant rappeler que l'ajout de טוֹב rapproche 29, 10 de 24, 6. Or 24, (5-)6 est composé de manière à ce que la promesse du retour apparaisse comme une explicitation de la טוֹבָה que Dieu veut faire:

(וְשַׂמְתִּי עֵינִי עֲלֵיהֶם) לְטוֹבָה וַהֲשִׁבֹתִים עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת

Il n'est pas impossible que, pour affiner le sens de son ajout en 29, 10, le compositeur ait déplacé le complément prépositionnel de façon à obtenir :

(וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיכֶם) אֶת־דְּבָרִי הַטּוֹב לְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה

Le rapprochement entre דָּבָר הַטּוֹב / טוֹבָה et le retour (הָשֵׁב) devenant plus net.

2.2.22. Jr 23, 5-6 (7-8)

Nous examinerons successivement les deux éléments qui distinguent le 𝔐 et le 𝔊 de 23, 5-6 et qui rapprochent le 𝔐 de l'Oracle du Germe selon le 𝔐 de 33, 14-16, à savoir : le nom du germe et le lien contextuel avec l'oracle sur le nouvel exode depuis le pays du nord.

a) Le nom du Germe

ה' צִדְקֵנוּ] κύριος Ιωσεδεκ 𝔊 | Ιωσεδεκειμ Eus. dem. | ιωσεικειμ S*.

---

[91] Sur ce thème en Jr 24 cf. POHLMANN 20-22.

Dans le 𝔐 le nom divin est le sujet de la phrase nominale *le SEIGNEUR notre justice*. Selon le 𝔊, il est le sujet de καλέω (= קָרָא) : καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα ὃ καλέσει αὐτὸν Κύριος Ιωσεδεκ. ZIEGLER[92] considère κύριος comme secondaire. Pour expliquer son apparition, il hésite entre un doublet de l'élément théophore Ιω-(σεδεκ) et une explicitation du sujet de καλέσει. A vrai dire, les bases textuelles pour juger κύριος comme secondaire sont inexistantes. Par contre, la conjonction des témoignages d'Eusèbe et de la première main du Sinaiticus est assez troublante.

LIPINSKI[93] voit dans ιωσεικειμ, de la première main du Sinaiticus, une altération de Ιωσεδεκειμ attesté par Eusèbe et qui représenterait lui-même une *lectio conflata* de *Yôsedeq* et *sidqenû* : "Le μ résulte en effet de la confusion classique du *mem* final avec *nw*". Ce qui signifierait qu'il a existé une leçon grecque assez ancienne reflétant un dérivé de צִדְקֵנוּ du 𝔐. Le traducteur aurait lu dans sa Vorlage צדקם/נו auquel il aurait collé le nom divin abrégé יו ou יהו. Toutefois, la forme du verbe dans le grec ancien (καλέσει), y compris chez Eusèbe et dans le Sinaiticus, recommande une traduction originale dans laquelle le sujet autonome κύριος est déjà présent, ce qui rend improbable l'antériorité de cette leçon Ιωσεδεκειμ.

L'apparition de cette *lectio conflata* est probablement due aux rapprochements exégétiques qui n'auront certainement pas manqué entre Jr 33, 14-16 apparaissant dans le texte origénien et Jr 23, 5-6. Eusèbe est l'héritier d'Origène à Césarée, il devait connaître, d'une manière ou d'une autre, ce texte de Jr 33, 14-16 qui lui permet de justifier sa lecture christologique en faisant du roi annoncé "la justice de Dieu" pour toute la communauté. Il insiste en effet à plusieurs reprises sur le sens pluriel de ce nom dans son commentaire de l'oracle qu'il fait suivre de Jr 30, 8-9 où le roi à venir est *David leur roi.*[94] Quant au Sinaiticus il est frappant que Ιερουσαλημ a remplacé Ισραηλ en cet endroit, trahissant par là-même l'influence de Jr 33, 16.

Il faut donc s'en tenir au témoignage massif de la tradition manuscrite en faveur de Ιωσεδεκ, le traducteur ayant probablement lu יהוצדק.[95]

LIPINSKI fait remarquer que Ιωσεδεκ "est l'équivalent exact du nom de Sédécias". La possibilité de placer indifféremment l'élément théophore au début ou à la fin du nom étant justement attestée pour le prédécesseur de Sédécias: יְהוֹיָכִין, appelé כָּנְיָהוּ en Jr 22, 24.28; 37, 1.[96] Il en tire la conclu-

---

[92] Beiträge 92.

[93] Textes "messianiques" 53-54.

[94] Voir Démonstration VII, 3, 37 pour le texte cité et pour le commentaire VII, 3, 47-49.

[95] ZIEGLER (ibid.) cite des exemples de cette équivalence: Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Za 6,11.

[96] Pour plus de précisions cf. STAMM, Der Name Zedekia, 231.

sion suivante : "Comme *Jérémie,* 23, 6, lu dans la Septante, est le seul passage de la Bible où le nom de Sédécias soit écrit *Yosêdeq,* cette leçon n'a guère pu être inventée par un scribe plus tardif; elle doit représenter la forme originale du texte, corrigé ultérieurement pour une raison d'ordre théologique"(54).

On peut se demander si Ιωσεδεκ désigne ici Sédécias de façon indubitable. MCKANE (562), par exemple, conteste vigoureusement qu'il puisse y avoir en 23, 6 une allusion à Sédécias. Mais il le fait sur la base du texte massorétique et ne prend pas en compte la leçon du 𝔊. Une allusion à Sédécias pourrait d'ailleurs être ironique et négative aussi bien que positive, on peut envisager que cette forme inverse et unique du nom de Sédécias ne le désigne que par contraste avec le roi "légitime". Cependant, il ne s'agit pas ici de trancher cette question mais seulement de déterminer si le 𝔊 est antérieur ou postérieur au 𝔐.

Il est difficile de trouver une quelconque raison théologique ou mécanique à l'apparition de ce nom dans le 𝔊 ou sa Vorlage. Même si l'on envisage que le 𝔊 ou sa Vorlage se sont trouvés devant une abréviation du nom divin qu'ils auraient collée à צדק : יה+צדק = יהצדק, il resterait à s'expliquer, premièrement la permanence de κύριος devant cette nouvelle forme, et deuxièmement la disparition du suffixe נו. Si le 𝔐 représentait ici le texte original, il est fort probable que ce suffixe aurait suffi à protéger, au moins dans une partie de la tradition manuscrite, une lecture indépendante du nom divin et, conséquemment, la leçon du 𝔐, telle qu'elle est traduite par Aquila par exemple : κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν.[97]

S'il n'y a pas de raison mécanique à la transformation de יוהצדק en direction du 𝔐, par contre la raison théologique n'est pas difficile à trouver. Après l'échec de Sédécias et l'exil de la royauté, il est facile d'imaginer qu'on a voulu effacer d'une telle promesse un nom aussi particulier, *qu'il ait désigné ou non Sédécias à l'origine.* C'est précisément dans le sens d'une telle généralisation que l'auteur de 33, 14-16, ardent défenseur de la royauté, recompose l'oracle, allant jusqu'à reporter ce nom sur Jérusalem.

C'est donc probablement une forme plus tardive de l'Oracle du Germe que le 𝔐 atteste en 23, 5-6. La forme du nom du germe pouvant être mise en relation avec la présence en 23, 7-8 de l'Oracle du Nouvel Exode, pour lequel elle offre une connexion meilleure.[98] Surtout, elle pourrait bien être un moyen d'effacer tout rapport, même ironique, entre l'espérance royale et l'aventure de Sédécias.

---

97 Attribuée à Aquila en marge de la Syrohexaplaire.

98 Voir ci-dessus p. 40.

b) La place de l'Oracle du Nouvel Exode

L'Oracle du Nouvel Exode est situé dans le 𝔊 à la fin du ch. 23, alors que dans le 𝔐 il est attaché à l'Oracle du Germe. La grande majorité des commentateurs estime que le 𝔊 lui donne une place totalement étrangère au contenu de l'oracle.[99] Toutefois, cette unanimité n'est pas sans réticences à l'égard du 𝔐. DUHM (182) fait remarquer que ce sont surtout les liens avec les vv. 1-4, et plus spécialement le v. 3 qui rendent meilleur son positionnement en 23, 7-8. A sa suite, CORNILL (266) insiste même sur le fait que ces versets n'ont aucun lien direct avec les vv. 5-6. RUDOLPH (148) propose d'y voir un ajout postexilique, inséré là à cause de son lien avec le v. 3. MCKANE (566) va plus loin, il estime que ces versets manquent en cet endroit de lien réel non seulement avec vv. 5-6, mais encore avec tout le début du chapitre. Alors que les versets précédents ont pour thème les pasteurs du peuple, ces deux derniers ont pour idée distinctive "que le Nouvel Exode remplacera l'ancien comme événement décisif du salut". D'autre part, McKane défend la position du doublet au ch. 16, une position fort semblable à celle qu'il occupe dans le 𝔊 à la fin du ch. 23.

Les données du problème sont simples : le 𝔊 et le 𝔐 placent l'oracle après l'annonce de l'exil en 16, 14-15, le 𝔊 du ch. 23 également; 𝔐 23, 7-8 est donc isolé pour la façon dont il place cet oracle.

Peut-on expliquer à partir de l'un des deux textes la place que 23, 7-8* occupe dans l'autre, soit par un accident mécanique, soit par un déplacement intentionnel ? Seul Janzen a véritablement tenté de fournir ici une histoire du texte, en conjecturant une série d'accidents mécaniques.

Trouvant, à la suite de Duhm et de Cornill, que l'oracle est mieux auprès des vv. 1-4 qu'à la suite des vv. 5-6, JANZEN (93) a tenté de mettre en lumière l'histoire textuelle qui aurait abouti à une insertion fautive dans le 𝔐 et dans le 𝔊. D'après lui, ces versets auraient chuté par homéoarcton alors qu'ils étaient placés à la suite du v. 4, le scribe glissant du début de l'oracle : לָכֵן הִנֵּה יָמִים בָּאִים au début du v. 5 actuel : הִנֵּה יָמִים בָּאִים. Sur la base d'une restauration marginale, ce texte aurait ensuite été réintégré en des endroits différents dans les archétypes du 𝔊 et du 𝔐.

Cette explication se heurte à de grosses difficultés. Tout d'abord Janzen introduit l'idée (note 16) que לָכֵן pourrait être secondaire. Il invoque en ce

[99] HITZIG 170; GIESEBRECHT 95; STREANE 104-105; PENNA 184; BRIGHT 144; RUDOLPH 112; JANZEN 93; THIEL 199; CARROLL 447-448, HOLLADAY I, 621 qui juge même que l'autre partie du doublet, 16, 14-15, pourrait être un ajout secondaire.

sens le témoignage de l'antiochienne et de l'éthiopienne. Le 𝔊 et le 𝔐, malgré leur divergence, attestent tous deux ce mot, le 𝔐 étant confirmé par les témoins du texte protomassorétique que sont l'origénienne, la Vulgate, la Peschitta et le Targoum, mais aussi l'antiochienne en 23, 7-8. Ce n'est qu'à la fin du chapitre, où il reprend l'oracle avec le grec ancien, que le texte antiochien, suivi de l'éthiopienne, n'atteste pas l'adverbe conjonctif.

Cette omission est soit un allégement stylistique soit une "amélioration". En effet, la formule διὰ τοῦτο ἰδοὺ est pesante en grec et elle se trouve presque toujours allégée par l'un ou l'autre témoin.[100] Habituellement c'est ἰδοὺ qui est omis,[101] car c'est l'allégement qui entame le moins le texte. Ici, du fait de la connexion assez abrupte avec ce qui précède et du lien thématique assez naturel avec ce qui suit (24, 1-7), le texte est amélioré en même temps qu'allégé; il introduit la suite.

לָכֵן est donc très solidement attesté par sa présence dans le 𝔊 et le 𝔐 face à une partie d'une tradition *secondaire* du grec.[102] Dans le 𝔊 lui-même, il représente une *lectio difficilior* attestée par une écrasante majorité des témoins fiables du grec ancien. Sur la base de ces données textuelles, il doit être impérativement conservé et ceci rend l'homéoarcton supposé par Janzen assez douteux.

Quant à l'hypothèse d'une transposition de matériaux à la suite d'une erreur de scribe, Janzen use et abuse de cette explication. C'est un phénomène dont l'existence reste à prouver; en particulier dans le cas d'unités littéraires telles que 23, 7-8.

JANZEN (220, n. 17) propose comme exemples 31, 35-37 et 8, 10b-12. Pour ce dernier cas il faut supposer un homéotéleuton de נְאֻם ה׳ en 6, 12 à אָמַר ה׳ (!) en 6, 15. La lacune aurait été ensuite mal corrigée et le texte placé en 8, 10 "owing to the similarity of 6, 12 and 8, 10a". Non seulement cette ressemblance est approximative et même totalement inexistante pour les mots qui se trouvent juste à la jonction où la réparation doit s'opérer (8, 10 שְׂדוֹתֵיהֶם לְיוֹרְשִׁים // שָׂדוֹת וְנָשִׁים יַחְדָּו 6, 12) mais il faudrait encore complètement igno-

---

100 Ici en 23, 7 un ms du groupe L (62) transforme en διότι ἰδοὺ.

101 7, 32 ἰδοὺ > 410 710 Arabe; 19, 6 ἰδοὺ > 130 410 534; 48(31), 12 ἰδοὺ > 490 534; 49 (30), 2 ἰδοὺ > 311 407; 51 (28) 52 ἰδοὺ > Arabe. Le même phénomène a eu lieu en 30, 3 où le 410 a omis ἰδοὺ dans la formule ὅτι ἰδοὺ.

102 ZIEGLER, Ieremias, Einleitung 86-87 estime que Lucien n'a jamais consulté un texte hébreu; voir surtout BARTHÉLEMY, Études d'histoire du texte 243-254. L'antiochienne, après avoir pris les vv. 7-8 dans la recension origénienne, a probablement été portée à détacher l'oracle du 𝔊 de ce qui précède, le rapprochant naturellement de 24, 1-7 dont le thème aboutit au retour du "bon" Israël depuis Babylone. Étant donnée l'absence d'unanimité dans l'omission de διὰ τοῦτο, cette intervention est peut-être le fait d'une étape ultérieure dans cette tradition textuelle.

rer 6, 12b puisque cette ressemblance ne concerne que 6, 12a. Pour un scribe réparant une erreur d'une telle importance, quelle insouciance! C'est de la critique-fiction.
Quant à 31, 35-37, nous avons vu que l'intervention volontaire du rédacteur explique parfaitement bien l'ordre du 𝔐 en 31, 35-37. D'ailleurs, quel serait l'accident qui aurait fait chuter l'un ou l'autre des deux oracles ? Janzen (85) qualifie à juste titre l'introduction de 𝔐 v. 37 כֹּה אָמַר ה׳ (> 𝔊) de “intrusive”. Il faut donc exclure un homéoarcton faisant passer le scribe du début d'un oracle à l'autre. Quant à l'éventuel homéoarcton faisant passer de אִם־יָמֻשׁוּ à אִם־יִמַּדּוּ en provoquant la chute du seul v. 36, il n'expliquerait de façon satisfaisante ni le 𝔊 ni le 𝔐. Il faudrait donc supposer une omission accidentelle correspondant à un pur oubli, une inattention du copiste qui, arrivant à ces mots אִם־יִמַּדּוּ, au début du v. 37 du 𝔐, se dirait qu'il a déjà copié ce petit oracle... Certes, on ne peut exclure une telle possibilité, mais une telle conjecture se trouve bien au-delà des frontières de la critique textuelle. Surtout qu'on ne voit pas comment la réparation erronée, supposée ensuite par Janzen, aboutit à l'un des deux textes. Si le phénomène décrit par Janzen doit être admis, ce serait au plus pour certains mots d'une série, comme en 10, 4.[103]

Outre l'absence d'exemples probants pour un passage entier tel que 23, 7-8, cette hypothèse est encore plus difficile à tenir ici où aucun des deux états du texte ne conserverait l'oracle à sa place originelle. Janzen propose un accident du texte commun suivi d'une erreur de réintégration dans les archétypes du 𝔐 et du 𝔊. Si l'on pense à un unique manuscrit servant de modèle à ces deux archétypes, cette restauration aurait dû être extraordinairement mal faite pour induire en erreur de deux façons différentes les copistes. Si l'on suppose le même accident en différents manuscrits, il faut imaginer des “restaurations marginales subséquentes” chaque fois très floues. Or une correction quantitative ne peut être suscitée, *à l'origine*, que par l'observation ou la connaissance d'un texte non accidenté. Et lorsqu'il s'agit d'une correction de cette ampleur, celle-ci ne peut se faire que par le recours direct au texte intègre. Comment donc imaginer des restaurations d'une telle longueur pouvant prêter à une telle erreur de réintégration ?[104] La question se pose

---

[103] Cité aussi par JANZEN dans sa note 17 du ch. 5. Encore que ce genre d'accident ne suppose pas nécessairement une mauvaise restauration interlinéaire ou marginale, l'inversion peut provenir d'une réparation immédiate, dans le fil de la copie. Je ne prétends pas que le phénomène décrit par Janzen soit impossible, mais seulement qu'il doit être illustré par des exemples sûrs avant d'être caractérisé comme “a common textual development” (220, n. 17).

[104] L'exemple de restauration "marginale" donné par Janzen : 4QJer^{a} 7, 31ss., confirme la précision de la correction. Celle-ci commence en écriture très petite entre les lignes du texte, là où aurait dû apparaître ce qui a été omis, et se continue dans la marge très précisément là où s'arrête le remplissage horizontal et la base de l'écriture orientée vers la colonne réparée. Le manuscrit étant lacunaire, on ne peut exclure qu'un signe précis ait indiqué le point de départ de la restauration.

d'autant plus au sujet de notre texte où *aucun détail formel ne solliciterait une réintégration après le v. 6.*

En résumé, l'argumentation de Janzen prend appui sur un homéoarcton assez improbable suivi d'une ou plusieurs restaurations marginales très hypothétiques, fort maladroites, et aboutissant à deux erreurs de placement d'un oracle. Ceci implique, en outre, une perspective sociologique sur la transmission du texte : le 𝔐 et la Vorlage du 𝔊 proviendraient tous les deux d'un milieu dans lequel la transmission du texte s'est faite en dehors de tout contrôle, hors de toute utilisation érudite ou liturgique du livre.

HITZIG (170) suppose que l'oracle a été volontairement déplacé dans la Vorlage du 𝔊 pour donner une lueur d'espoir au milieu des sombres menaces de la fin du chapitre, comme au ch. 16. Toutefois, comme le fait très justement remarquer JANZEN (92-93), le contexte de 16, 14-15 se justifie assez bien au regard de la tradition biblique qui consiste à insérer des oracles d'espérance à la suite d'oracles de condamnation.[105] Si l'on retient l'interprétation de MCKANE (274) déjà mentionnée, à savoir que le texte insiste surtout sur la *nouveauté* de la restauration postexilique et l'effacement du premier exode comme point de référence, sa place après l'annonce de l'exil paraît tout à fait défendable.

Il ne faut pas oublier que ce texte est placé dans la bouche de Jérémie. Pour les contemporains du prophète, l'affirmation qu'on prêtera serment par un nouvel exode ne fait que confirmer la certitude de l'exil annoncé; elle a un caractère plutôt effrayant.[106] De ce point de vue, l'introduction par לָכֵן est assez habile. Comme LUST l'a signalé,[107] seul le livre de Jérémie offre cette conjonction devant la formule הִנֵּה־יָמִים בָּאִים, or cet ensemble introduit toujours une sanction négative.[108] L'insertion du passage garde ainsi un caractère de menace qui prolonge l'annonce de l'exil, en même temps qu'il présente le retour du "pays du nord" comme l'aboutissement inéluctable de la sanction divine...

---

[105] Il signale un parallèle significatif entre Jr 16, 10-13 et Dt 29, 23-28, lui aussi suivi du thème du retour. Il faut néanmoins préciser que nous n'avons pas de certitudes quant à la chronologie réelle entre ces textes; Dt 29, 23-28; 30, 1-5 peut être exilique ou post-exilique et dépendre d'une rédaction exilique de Jr 16.

[106] Il est évident que l'insertion d'un texte aussi original ne peut se faire sans intentions pseudépigraphiques précises, sans la conscience de son effet sur le contexte.

[107] "Gathering and Return" 133, n. 63.

[108] Jr 7, 32; 19, 6; 48, 12; 49, 2; 51, 52.

Ce texte peut donc avoir été inséré pendant ou après l'Exil, précisément après un oracle annonçant l'exil de la terre. Ce positionnement était même tout indiqué pour suggérer que l'exil des Judéens de Babylone fait partie d'un plan de Dieu à long terme, alors que l'annonce de l'exil s'achevait sur une condamnation apparemment irréversible (16, 13bβ et 23, 40).

En résumé :

— Le lien entre 23, 5-6 et l'Oracle du Nouvel Exode est plutôt lâche.

— Inversement, sa position à la suite de l'annonce de l'exil dans le 𝔊 se défend bien, elle explique en particulier l'adverbe conjonctif לָכֵן.

— Cette position est attestée par le texte commun au 𝔊 et au 𝔐 en 16, 14-15 et par le 𝔊 du ch. 23, seul le 𝔐 offrant une autre position.

— La divergence de positionnement entre le 𝔐 et le 𝔊 au ch. 23 ne peut s'expliquer par un accident textuel.

— Le déplacement volontaire est exclu de la part du traducteur grec, puisqu'il lit fautivement le début du livret sur la prophétie comme la fin de l'oracle sur le germe.[109]

— Dans la Vorlage du 𝔊, les motivations éventuelles du déplacement de l'oracle correspondraient exactement à celles de ... son insertion dans le texte commun de Jr 16.

Nous allons voir que le positionnement des doublets attestés en commun par le 𝔊 et le 𝔐 confirme, *du point de vue du texte commun,* la faiblesse du contexte en 𝔐 23, 5-8 et la position de l'oracle en 𝔊 23.

Excursus

HUBMANN[110] a dressé une liste assez fiable des doublets du livre, les classant en trois groupes selon qu'ils présentent une identité quasi complète, quelques différences limitées ou des différences plus profondes. Pour respecter les conditions du problème au ch. 23, il faut laisser ici de côté les doublets qui ne sont pas attestés par le texte commun,[111] ainsi que deux formules qui ne forment pas une unité littéraire comme telle et qui reviennent

---

[109] Comme le signale HITZIG 170; idée reprise par JANZEN (93).

[110] HUBMANN F.D., Untersuchungen zu den Konfessionen 225.

[111] **1.** 6, 13-15//8, 10b-12; **2.** 15, 13-14//17, 3-4; **3.** 23, 5-6//33, 14-16; **4.** 30, 10-11//46, 27-28; **5.** 39, 1-10//52, 4-16; **6.** 48, 40-41 //49, 22. Pour tous ces doublets, l'un des deux passages du 𝔐 manque dans le 𝔊.

plusieurs fois dans le livre : 16, 4b et 18, 16.[112] Je laisserai aussi de côté Jr 7, 16//14, 11 dont la ressemblance est trop limitée pour être traitée comme la manifestation d'un doublet.

Le positionnement des doublets laisse entrevoir une grande cohérence dans le choix du contexte. Sur les 24 doublets retenus ici,[113] trois seulement attestent les passages parallèles en des contextes différents : 10, 12-16 // 51, 15-19; 6, 22-24 // 50, 41-43 et 19, 8//49, 17. Les deux derniers sont manifestement le résultat du retournement contre Babylone et Edom d'un oracle proféré à l'origine contre Israël. Quant au morceau hymnique 10, 12-16 //51, 15-19, il fait probablement partie, lui aussi, de ces retournements contre Babylone de pièces destinées à Israël.[114]

Les vingt et un autres doublets présentent tous leurs textes parallèles en deux contextes semblables. Nous ne pouvons mener ici une étude exhaustive du phénomène, mais il suffira, pour illustrer 23, 7-8*, de passer brièvement en revue ceux qui appartiennent aux deux premiers groupes de Hubmann, puisque notre doublet présente une identité quasi complète des textes.

— 5, 9 et 5, 29 une question sur les fautes d'Israël qui viennent d'être décrites à la 3ème pers. plur.

---

[112] Deux formules qui expriment l'état de désolation après la catastrophe annoncée. On les retrouve en 7, 33; 19, 7b; 34, 20b et 19, 8; 49, 17; 50, 13. Ces formules sont du genre de celle sur le retour étudiée par Lust dans "Gathering and Return" 1981.

[113] **1.** 5, 9//5, 29; **2.** 5, 29//9, 8; **3.** 8, 15//14, 19; **4.** 10, 12-16//51, 15-19; **5.** 11, 20//20, 12; **6.** 23, 19-20//30, 13-14; **7.** 49, 26//50, 30; **8.** 6, 22-24//50, 41-43; **9.** 49, 18//50, 40; **10.** 49, 19-21//50, 44-46; **11.** 9, 14//23, 15; **12.** 19, 8//49, 17; **13.** 16, 14-15//23, 7-8; **14.** 21, 9//38, 2;

15. 1, 18-19//15, 20; **16.** 7, 16//14, 11; **17.** 7, 30-31//32, 34-35; **18.** 7, 31-33//19, 5-7; **19.** 7, 34//16, 9; **20.** 17, 25//22, 4; **21.** 25, 3b-6a//35, 14b-15; **22.** 25, 10//33, 11; **23.** 32, 4//34, 3; **24.** 34, 22//37, 8.

Les quatorze premiers constituent les deux groupes dans lesquels les doublets attestent des différences mineures ou pas de différences du tout.

[114] A la suite de l'hymne, le ch. 10 parle du châtiment de Juda par *le grand ébranlement venu du nord* (v. 22); or en 51, 20-24, après le même hymne, Babylone est présentée comme l'*instrument* de Dieu, un instrument auquel Dieu va rendre tout le mal qu'il a fait à Sion. Cf. *Selon ce qu'elle a fait, faites-lui* (50, 15bβ). D'ailleurs il se peut que le rédacteur ait compris le ch. 10 comme un texte sur l'idolâtrie babylonienne et qu'il ait voulu montrer que c'est la puissance du Dieu créateur qui est au-dessus des idoles qui détruit Babylone; cf. le commencement de l'oracle contre Babylone : *Babylone est prise, Bel honteux, Mérodak écroulé + (ses idoles sont honteuses, ses saletés écroulées)+* ... (traduction A. Gelin, Bible de Jérusalem).

— 5, 29 et 9, 8 sont précédés respectivement de deux développements sur la fraude envers autrui; ce sont d'ailleurs les deux seuls passages du livre attestant le mot מִרְמָה (5, 27 et 9, 5.7).

— 8, 15 et 14, 19b : les deux apparaissent dans un contexte immédiat évoquant la *famine et la guerre*. Ce sont 8,13.16 et 14, 18. Les deux ont en outre dans leur contexte immédiat cette même confession qui naît d'une même situation : כִּי חָטָאנוּ לַה׳ (8, 14) et כִּי חָטָאנוּ לָךְ (14, 20).

— 11, 20 et 20, 12 vient après les plaintes de Jérémie au sujet de ses persécuteurs, *citation en style direct* à l'appui (11, 19b et 20, 10b).

— 23, 19-20 et 30, 23-24 sont précédés d'une question rhétorique posée par le Seigneur : *Mais qui donc a assisté au conseil du Seigneur ?* (23, 18); *Mais qui donc aurait l'audace de s'approcher de moi ?* (30, 21b).[115]

— 49, 26 et 50, 30 : annonce d'une destruction de capitale, Damas et Babylone. Peut-être aussi un point de ressemblance littérale : *et j'allumerai le feu (...) et il dévorera* (וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּ ... וְאָכְלָה 49, 27 et 50, 32b).[116]

— Les deux doublets 49, 18 // 50, 40 et 49, 19-21 // 50, 44-46 se trouvent à la fin d'un ensemble d'oracles contre Edom et du premier grand ensemble contre Babylone (ch. 50). On peut ajouter la similitude entre 49, 22 à la fin de 49, 19-21 et 50, 43 au devant de 50, 44-46.

— 9, 14 et 23, 15aβ. En 9, 14 cette menace est la conséquence de l'égarement du peuple qui marche *dans l'obstination du coeur* après les Baals qu'on lui a enseignés : הַבְּעָלִים אֲשֶׁר לִמְּדוּם אֲבוֹתָם (9, 13). En 23, 15 ce sont les prophètes qui sont menacés de la sorte, parce qu'ils prophétisent par Baal (v. 13), encouragent le peuple à marcher *dans l'obstination du coeur* (v. 17) et qu'ils sont la source de tout le mal que fait le peuple (v. 15b).

— 21, 9 et 38, 2. Jr 38, 3 reprend le thème de la prise de Jérusalem développé en 21,4-7. 10 avec le נָתַן de Dieu en 21, 7 et 21, 10 (תִּנָּתֵן).

Ce rapide tour d'horizon[117] montre que les doublets sont placés dans des contextes semblables par les thèmes et le plus souvent sur la base de simili-

[115] Ici la ressemblance est surtout formelle, car le thème du contexte est différent, mais il s'agit très probablement aussi d'un oracle contre Israël retourné contre Babylone.

[116] Les deux compléments directs du verbe אָכַל, *les palais* et *les alentours,* sont les mêmes que ceux employés dans le texte contre Jérusalem en 17, 27 et 21, 14.

[117] Qui n'a pas la prétention de sonder la genèse littéraire de ces ensembles "doublets-contextes", mais seulement de définir un trait commun qui situe le 𝔐 de 23, 7-8* dans son écart vis-à-vis du texte commun. Sur les doublets, cf. BRIGHT lxxv-lviii et surtout HUBMANN, Untersuchungen zu den Konfessionen 217-244.

tudes formelles. Seuls quatre textes, *retournés contre les ennemis d'Israël,* ne présentent pas un contexte tout à fait semblable à celui de leur double, du fait justement de ce retournement; encore qu'il ne manque pas d'indices pour les en rapprocher.

Si l'on retient que 16, 14-15 est attesté par le texte commun, la position de 23, 7-8 dans le 𝔊 est en parfaite harmonie avec le procédé ordinaire de mise en place d'un doublet. Chaque fois le passage est précédé de l'annonce de l'exil hors du pays, et c'est Dieu lui-même qui prend et jette Israël au loin : *Je vous lancerai d'au-dessus de ce pays (...) vous et vos pères* (16, 13); *Voici que je vais vous soulever comme un fardeau* [118]*et vous jeter, vous et cette ville que je vous ai donnée, à vous et à vos pères,* (23, 39). Les pères sont mentionnés dans les deux endroits : *vous et vos pères.* A la suite de l'exil, la situation des Judéens est décrite comme irréversible : *car je ne vous accorderai pas de grâce* (נתן 16, 13bβ), *Je mettrai sur vous une honte éternelle, une confusion qui ne s'oubliera pas* (נתן 23, 40).[119]
Certes, le contexte de 16, 14-15 invoque la faute des pères (vv. 11-12) et celui de 𝔊 23, 7-8* la faute des prophètes (vv. 33-38), mais c'est déjà le cas du doublet 9, 14 // 23, 15.[120]

fin de l'excursus

Le procédé de placement des doublets confirme donc le témoignage concordant du 𝔊 et du 𝔐 en 16, 14-15, et soutient la position de l'Oracle du Nouvel Exode à la fin du ch. 23, une position qui est déjà tout à fait acceptable en soi.

Si la place de l'oracle a une bonne qualité littéraire dans le 𝔊 et si la position qu'il occupe dans le 𝔐 ne peut s'expliquer par une histoire textuelle accidentée, il faut envisager un déplacement volontaire de l'oracle dans le 𝔐.

Les motivations d'un tel déplacement ne sont plus à chercher dès lors qu'on veut bien reconnaître les affinités idéologiques qui unissent l'ensemble ainsi créé (23, 5-8) avec Jr 33, 14-16. 23, 7-8* fait de la communauté des exilés de Babylone le peuple avec lequel Dieu va recommencer l'histoire sainte.

---

118 Avec 𝔊 Aq Sym 𝔙 𝔖, voir CT 2, 649-651. Pour le sens "jeter" de נטשׁ, cf. Ez 29, 5.

119 Étant donnée l'importance du thème du fardeau (מַשָּׂא) que Dieu emporte, il se pourrait que la fin du ch. 23 soit le lieu premier choisi pour l'Oracle du Nouvel Exode, et que Jr 16, 14-15 ait copié ce modèle. Cf. Nb 11, 11.17 où Israël de l'Exode est décrit comme un fardeau confié par Dieu à Moïse, et qu'il faut malgré tout amener à la terre promise.

120 Il existe bien des similitudes entre les contextes de ces deux doublets, et elles mériteraient l'attention de la critique littéraire; comp. en particulier 9, 12-13 et 16, 11-12.

Avec la place qu'il occupe dans le 𝔐, l'Oracle du Germe devient le dernier acte de cette nouvelle intervention de Dieu en faveur d'Israël; la restauration de la royauté davidique se présente comme l'achèvement, le point ultime du Nouvel Exode. Or le 'plus' de 33, 14-26 a pour justement pour dessein de montrer que "le germe de David" fait partie de l'action du Seigneur en faveur du peuple (vv. 14-16), que le Germe achève l'accomplissement de *la bonne parole* dite à la communauté babylonienne en 29, 10 (33, 14), à savoir le retour au pays, et que la vie de la nation est indissociable de la survie de la royauté davidique (vv. 19-26).

Deux détails formels, propres au 𝔐, me semblent confirmer l'hypothèse d'un déplacement volontaire en ce sens :

1. La forme du nom du Germe, à la fin de 23, 6, élargit la perspective individuelle de la royauté à une perspective nationale. Elle le place ainsi entre l'action de Dieu et le peuple.

2. En 23, 8a le mot בֵּית a été inséré entre les deux mots זֶרַע יִשְׂרָאֵל (𝔊 τὸ σπέρμα Ισραηλ) donnant une dimension plus strictement nationale au retour sur la terre.[121] L'expression זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל est unique en Jérémie et n'apparaît qu'une seule autre fois dans l'ensemble de la bible hébraïque, en Ez 44, 22, mais là-bas le 𝔊 (τοῦ σπέρματος Ισραηλ) ne soutient pas non plus l'expression.[122]

Cette expression prépare bien la double insertion du mot בֵּית en 𝔐 31, 27. Une insertion qui, nous l'avons vu, donne un caractère national plus marqué à l'annonce de la réimplantation en Juda[123] :

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' וְזָרַעְתִּי אֶת +(־בֵּית)+ יִשְׂרָאֵל וְאֶת +(־בֵּית)+ יְהוּדָה

En résumé :

1) Le positionnement de 23, 7-8 dans le 𝔐 est très probablement postérieur à celui du 𝔊 (lequel ne s'explique pas à partir du 𝔐).

---

121 Si τὸν οἶκον Ισραηλ au v. 7 représente bien le grec ancien, on pourrait même penser que le remplacement de בֵּית par בָּנִים, dans le serment sur la montée d'Egypte, cherche à souligner le caractère exclusivement "national" du nouvel exode par contraste avec le premier exode, faisant allusion à l'ensemble politiquement structuré qui cette fois "monte" de l'étranger.

122 Or le 𝔊 ne devait pas avoir de difficulté avec une telle expression, cf. Ez 20, 5 : τῷ σπέρματι οἴκου Ιακωβ, juste après un premier בית ישראל dans sa Vorlage (≠בישראל 𝔐).

123 Ci-dessus p. 43.

2) Les motivations du déplacement de l'Oracle du Nouvel Exode à la suite de l'Oracle du Germe en 𝔐 Jr 23 s'expliquent dans le même sens que la composition de 33, 14-16 qui met en valeur la place du germe de David dans l'histoire sainte tout en faisant allusion au retour d'exil de Babylone (v. 14),[124] un retour sur lequel s'achève cette apologie de la royauté, en Jr 33, 26b.

   L'insertion des vv. 10-11 en 𝔐 Jr 30 est un autre exemple de cette oeuvre rédactionnelle qui lie le retour d'exil à la royauté. Cet oracle de salut annonçant que Dieu va sauver Jacob depuis le lointain a été placé à la suite de deux versets annonçant le passage de la soumission à des étrangers à la soumission au SEIGNEUR *et à David leur roi.*[125]

3) Il est donc raisonnable de soupçonner l'auteur de 33, 14-16 du déplacement de 23, 7-8*, ainsi que du changement du nom donné au germe. Ces modifications lui permettent de mieux asseoir sa composition et les idées qu'elle véhicule.

On pourrait se demander si ce n'est pas l'oracle sur le germe qui aurait dû être déplacé devant l'oracle sur le nouvel exode, d'autant plus que cet ensemble aurait ainsi introduit le ch. 24, favorable à la communauté babylonienne. Mais ce qui intéresse le rédacteur ce n'est pas la communauté en exil mais la restauration de la royauté qui accompagne le retour d'exil. En ce sens, l'Oracle du Germe est mieux en situation à la suite de l'oracle sur les "bons pasteurs" et le retour du "troupeau" (23, 3-4) et après tous les oracles de condamnation de la royauté 21, 11-22, 30. Il était donc plus dans la logique du rédacteur de 33, 14-26 de déplacer le petit oracle sur le nouvel exode.

2.2.23. Jr 31, 35-37

La plupart des divergences entre le 𝔊 et le 𝔐 se trouvent dans le v. 37*, lequel apparaît dans le 𝔊 *devant les vv. 35-36.* Voici la liste des divergences entre le 𝔐 et le 𝔊 du v. 37 :

כֹּה אָמַר ה' > 𝔊 || אִם־יִמַּדּוּ] ἐὰν ὑψωθῇ || מִלְמַעְלָה] εἰς τὸ μετεώρον +(φησὶν κύριος)+ || וְיֵחָקְרוּ] καὶ ἐὰν ταπεινωθῇ || אֶמְאַס] +(οὐκ)+ ἀποδοκιμῶ || (בְּ)כָל > 𝔊 || נְאֻם ה'] 𝔊 pro עַל־.

La chronologie des formes textuelles est assez difficile à élucider ici :

1) D'une part le texte grec du v. 37* porte les traces évidentes d'une intervention du traducteur.

---

[124] Voir ci-dessus pp. 40-42.

[125] Sur le 𝔐 de 30, 8-11, voir plus loin p. 146 et conclusions générales p. 229.

2) D'autre part, les particularités du 𝔐 n'ont pas un effet très marqué sur le contenu du passage, à peu près identique dans le 𝔊 et dans le 𝔐.

Il faut reconnaître d'emblée qu'on ne peut rien avancer avec certitude sur les rapports chronologiques qu'entretiennent les deux formes du texte. Les arguments qui suivent sont destinés à revaloriser une possibilité qui n'est jamais envisagée, à savoir que le texte du 𝔊 a pu précéder la forme attestée par le 𝔐 *pour un certain nombre de particularités.*

Etant données les difficultés du verset et les positions différentes qu'il occupe dans le 𝔊 et le 𝔐, on l'a parfois considéré comme résultant de gloses marginales. HITZIG (255), par exemple, déplace les vv 35-36 *devant* 27-34 et propose de voir dans le v. 37 un texte ajouté en marge du v. 34; DUHM (259), insatisfait de l'hébreu mais aussi du 𝔊, pense que le traducteur lisait encore ce verset dans la marge de sa Vorlage. En réalité, les deux oracles ne disent pas du tout la même chose et forment ensemble un tout cohérent, spécialement si l'on tient compte de la Vorlage suggérée par le 𝔊 pour ce verset.

*a) Les verbes de la protase dans le v. 37**

Le traducteur grec semble envisager un monde qui peut effectivement subir de profondes transformations dans ses fondements ultimes. Ces changements dans le cosmos sont envisagés sans que soit mise en cause la pérennité de la race d'Israël :

Si le ciel est élevé vers le haut — oracle du Seigneur —
Et si le fondement de la terre est abaissé vers le bas,
eh bien moi je ne rejetterai pas la race d'Israël — oracle du Seigneur —
pour tout ce qu'ils ont fait.

Les verbes semblent atténuer l'idée, sous-jacente ici comme en vv. 35-36*, selon laquelle les lois de l'univers sont éternelles et immuables. L'ajout de la négation dans l'apodose est typique des réactions du traducteur.[126] En tout cas, elle aplatit la rhétorique de l'hébreu qui repose sur cette certitude : les lois que Dieu a posées dans le cosmos sont inaltérables.

De son côté, l'hébreu attesté par le 𝔐 n'est pas pleinement satisfaisant. Les verbes de connaissance *mesurer (les cieux)* et *explorer (les fondements)* ne sont pas très propres à rendre une impossibilité physique, une impossibilité qui devrait être d'autant plus nette que c'est le rejet de la descendance d'Israël qui est ici envisagé.[127]

---

[126] Sur ce phénomène, voir ci-dessous p. 61 n. 132 et p. 119.

[127] EHRLICH (Randglossen 323) propose ימשו et יעקרו pour corriger le 𝔐 : "denn logischer Weise muss das Unmögliche hier ebenso wie in v. 36a derart sein, dass es fatal sein würde, wenn es möglich wäre". C'est un sérieux argument en faveur du 𝔊. GIESEBRECHT

Quelle que soit la part du traducteur, il est certain que les verbes de mouvement qu'il propose conviennent davantage que les verbes de connaissance qui apparaissent dans le m. Dieu affirme que sa fidélité envers le זֶרַע יִשְׂרָאֵל est semblable à la stabilité immuable du ciel et de la terre. Cette conception apparaît clairement dans l'oracle des vv. 35-36, elle met en relation étroite le Créateur et le Dieu de l'histoire d'Israël. En faveur des verbes de connaissance du m, RUDOLPH invoque Is 40, 12.[128] Cependant, le contexte d'Is 40, 12 est un discours sapientiel visant à ruiner les bases de l'idolâtrie, sans aucun rapport avec une promesse de fidélité envers Israël. Par contre Is 54, 9-10, avec ses verbes de mouvement, en particulier le verbe מוש (cf Jr 31, 36), déploie des thèmes proches de Jr 31, 35-37 : quelles que soient les fautes d'Israël, le Seigneur ne remettra pas en cause son alliance, pas plus qu'après le déluge il ne sera désormais question de remettre en cause les lois de la nature.[129]

Il est impossible de conjecturer avec certitude les verbes lus par le traducteur grec, mais il faut retenir que des verbes de mouvement sont appropriés à l'oracle. Son intervention se limite à transformer partiellement l'expression du mouvement, afin de tirer la traduction vers des conceptions qui lui sont plus familières.

Il est capital de soigneusement distinguer ici la traduction grecque de son modèle hébreu. Quelle que soit la cosmologie ou les motifs théologiques du traducteur,[130] il est très probable que la traduction par ὑψόω et ταπεινόω est

---

(173) trouve également sans grand intérêt la forme du m : "Auch besteht zwischen dem Ausmessen des Himmels etc. und der Verwerfung Israels keine innere Analogie". De même DUHM (259) : "Der Vordersatz soll etwas nennen, was so unmöglich ist, wie Israels Verwerfung durch Jahwe, aber konnte der Verf. kein besseres Beispiel finden ?"

[128] RUDOLPH 204 : "eine neue Verwerfung Israels kommt so wenig in Frage, als es gelingen wird, den Himmel auszumessen (Jes 40, 12 u.a.) oder in die Geheimnisse der Erdtiefe einzudringen".

[129] En Is 51, 15-16 où l'on trouve littéralement 31, 35b, c'est encore ce thème : le SEIGNEUR qui domine sur la mer, qui a déployé les cieux et fondé la terre est finalement celui qui dit à Sion : *Tu es mon peuple.*

[130] La cosmologie et la théologie du traducteur ne peuvent faire l'objet d'une étude approfondie ici. Cependant, le fait que le traducteur souligne particulièrement ce double mouvement vers le haut et vers le bas, le fait aussi qu'il envisage un bouleversement du cosmos qui n'est pas la fin d'Israël, tout cela pourrait indiquer une influence de la cosmologie stoïcienne. Le stoïcisme affirmait nettement cette idée que le monde, étant un corps (σῶμα), possède nécessairement un **haut** et un **bas**. Il affirmait également que le monde n'est pas éternel mais appelé à disparaître, particulièrement en subissant à intervalles réguliers une "conflagration" (la grande année. Ce qui était *inconcevable* pour l'auteur biblique

"tendancieuse", dans la mesure où elle s'écarte du sens originel du texte. Dans cette traduction, l'alternance entre les adverbes מִלְמַעְלָה et לְמַטָּה devait justifier la traduction balancée de la phrase à l'aide de verbes de sens contraire. L'oracle suivant, dans le 𝔊, apporte une confirmation indirecte de cette attitude du traducteur. Là, le traducteur a bien lu le second verbe שָׁבַת (παύσεται), mais il a aussi traduit le premier verbe comme s'il avait lu שָׁבַת (ἐὰν παύσωνται). Or le contenu de la protase, et en particulier l'adverbe מִלְּפָנַי (ἀπὸ προσώπου μου) se comprend mieux au voisinage de מוּשׁ. Il est donc assez raisonnable de penser qu'il a traduit יָמֻשׁוּ (παύομαι) au profit du balancement avec יִשְׁבְּתוּ qu'il n'hésite pas à anticiper. L'analogie avec le v. 37* se recommande d'autant plus que ce balancement est appuyé dans le texte par l'alternance des adverbes מִלְּפָנַי et לְפָנַי, semblable à l'alternance des adverbes מִלְמַעְלָה // לְמַטָּה du v. 37*.[131]

Bien qu'il soit impossible de préciser les verbes réellement lus dans la Vorlage du 𝔊, on peut retenir que des verbes de mouvements seraient bien à

---

ne l'était donc peut-être pas pour le traducteur alexandrin. Or la dilatation produite lors de ces conflagrations (cf. PHILON, De aeternitate mundi §§ 101-103) produit nécessairement un éloignement réciproque du haut et du bas *qui sont en réalité le pourtour et le centre du monde,* lequel est *sphérique* (Voir VON ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta II, §557, spéc. p. 176, lignes 19-21; §527, p. 169, lignes 9-11; §556). Après une telle conflagration le monde retourne à son organisation antérieure (διακόσμησις; VON ARNIM, S.V.F. II) et continue ainsi son existence. Conjuguant de telles idées sur l'effondrement de l'ordre du créé avec des textes comme Is 66, 22, il est possible que le traducteur ait réservé à Israël une place stable au travers des avatars du monde physique. Israël faisant partie, de par sa proximité avec le Logos divin, de l'ordre perpétuel du cosmos.

Il est remarquable qu'au verset suivant le traducteur introduit habilement un *cri divin dans la mer* : καὶ κραυγὴν ἐν θαλάσσῃ, au lieu de traduire רגע par ταράσσω (cf. Is 51, 15). Selon la lecture stoïcienne d'Héraclite la mer désigne ce point de départ de l'organisation du monde par lequel passe le feu spermatique dirigé par le Logos divin. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Stromates V, 14. 104 (= VON ARNIM II, 590).

131 Au v. 37*, il suffirait par exemple d'un premier membre de la protase ayant la forme suivante : אִם יִנָּשְׂאוּ שָׁמַיִם מִלְמַעְלָה pour servir de fondement à la version du traducteur. Μετέωρος sert en Is 2, 13; 30, 25 et 57, 7 (et probablement 2, 12) à rendre un participe nifal de נָשָׂא après d'autres mots exprimant la hauteur, il peut servir ici à compléter le verbe en évitant le pléonasme. Un verbe de mouvement, tel le verbe מוּשׁ, pouvait ensuite être traduit en fonction de l'adverbe qui le détermine (לְמַטָּה); les traducteurs alexandrins considèrent ce verbe comme un verbe de mouvement très général qu'ils spécifient diversement selon les contextes (Ex 13, 22; 33, 11; Nb 14, 44; Jg 6, 18; Is 54, 10, etc.). Ce n'est là qu'une hypothèse. Je ne l'ajoute à celle d'Ehrlich (ci-dessus n. 121) que pour souligner qu'une Vorlage avec des verbes de mouvement pourrait n'être pas très éloignée, verbalement, de la traduction grecque qui nous en est proposée.

leur place dans ce verset. Ils font écho aux idées du Deutéro-Isaïe dans les passages parallèles (Is 51, 15-16; 54, 9-10). Plus en harmonie avec l'oracle des vv. 35-36*, ils correspondent mieux aussi à la logique du verset que les verbes de connaissance du 𝔐. Les particularités du 𝔊 concernant ces verbes peuvent, de leur côté, être attribuées spécifiquement au traducteur.[132]

b) L'ordre des oracles

L'ordre du 𝔐 ne s'impose pas nécessairement. RUDOLPH (204) prétend que c'est la similitude entre 37b et 34b qui a provoqué dans le 𝔊 l'anticipation du v. 37. Ce serait un motif bien léger pour déplacer un oracle.
Il justifie le 𝔐 contre le 𝔊 par le fait que l'introduction hymnique du v. 35 "doit nécessairement se trouver au début". En effet, selon GUNKEL-BEGRICH auxquels il renvoie : "Les introductions et conclusions d'oracles : 'Ainsi parle le Seigneur' et 'Je suis le Seigneur' sont souvent élargies de manière hymnique par l'adjonction de prédicats divins".[133] Il est incontestable que 𝔐 31, 35 est une introduction hymnique de ce genre. Cependant elle est suivie de son propre oracle au v. 36, et rien n'impose d'en faire l'introduction de 𝔐 31, 37, qui est un oracle indépendant et possède sa propre introduction *Ainsi parle le SEIGNEUR*. On comprend que Rudolph considère cette dernière comme "störend und überflüssig" et qu'il cherche un appui dans le 𝔊 où cette introduction n'est pas attestée. Il oublie toutefois de traduire ce qui dans le 𝔊 signale le commencement de cet oracle autonome : la première occurrence de φησὶ κύριος (=נְאֻם ה').[134] Dans les deux formes qui nous sont attestées, cet oracle est indépendant, on ne peut donc pas en faire le simple prolongement ou la finale de 𝔐 31, 35-36.

En fait le 𝔊 suggère une Vorlage à la progression très naturelle :

1) Au ciel et à la terre Dieu assure une existence perpétuelle, à la race d'Israël il assure qu'il ne la rejettera pas.

2) Au ciel et à la terre Dieu a imposé un ordre perpétuel, *la suite des jours* et les vagues de la mer. De même a-t-il décrété un ordre perpétuel pour la race d'Israël : le statut de nation *tous les jours* (fin du v. 36*).

---

[132] Pour la négation du 𝔊 : +(οὐκ)+ ἀποδοκιμῶ, cf. BARTHÉLEMY CT 2, 691 et 628; ZIEGLER Beiträge 51, et encore 29, 25 traité plus loin.

[133] Einleitung in die Psalmen 86.

[134] Un oracle autonome n'a pas besoin de la formule du messager : כֹּה אָמַר ה', il lui suffit d'être soutenu par l'expression נְאֻם ה' dans la première sentence, comme c'est le cas par exemple en Jr 3, 12; 4, 1; 5, 22; 17, 24; 22, 24; 23, 23.24, 31, 27, etc...

A la permanence physique du ciel et de la terre correspond la permanence de l'élection d'Israël, et à l'ordre institué dans la création correspond la structure nationale garantie à Israël. La progression du thème est donc : permanence de la race d'Israël comme telle (élection) → organisation de cette existence (finale du v. 36* : *la race d'Israël cesserait d'être une nation devant moi*). Cette progression est accompagnée par la progression du texte en intensité et en ampleur. Une importance particulière étant accordée à l'ordre d'existence auquel doivent se soumettre le cosmos et la descendance d'Israël. Le long développement sur l'ordre du cosmos en vv. 35-36a prépare la chute du v. 36b : l'existence d'Israël comme nation.

Ainsi que j'y ai déjà fait allusion,[135] ces deux oracles apportent sans doute une correction politique à une possible lecture individualiste des deux morceaux précédents. L'oracle sur le זֶרַע יִשְׂרָאֵל (v. 37*) reprend la notion de semence du v. 27 au sens de race-peuple et prépare ainsi la promesse d'une vie nationale structurée, contenue dans l'oracle des vv. 35-36. Ce dernier oracle corrigeant une interprétation anti-institutionnelle de la Nouvelle Alliance, notamment le v. 34. Si cette analyse est correcte, l'ordre des oracles dans le 𝔊 reçoit une justification supplémentaire de la succession des vv. 27-30 et 31-34 dans le texte commun.

Cette suite d'idées se retrouve dans les passages du Deutéro-Isaïe rapprochés plus haut de 31, 35.37. Elle peut se résumer ainsi : le Dieu *qui t'a fait* (עֹשֵׂךְ), c'est celui qui a fermement posé le ciel et la terre, et c'est aussi celui qui prend soin de ton histoire (Is 51, 13-16 et 54, 5-10).[136]

c) Conclusions

Malgré l'influence de la culture ambiante sur la traduction grecque, le 𝔊 pourrait refléter un texte antérieur au 𝔐 quant à l'ordre des oracles. C'est sur ce point essentiel que sa Vorlage paraît, avec quelque vraisemblance, antérieure au 𝔐. Elle présente un ordre logique qui va de la fidélité de Dieu envers la race à la fidélité de Dieu à la race comme nation. Cet ordre est adapté à Jr 31 au moins autant que l'ordre du 𝔐. Enfin, cet ordre des deux oracles correspond à une forme et à une théologie qu'on retrouve dans des textes parallèles du Deutéro-Isaïe.

---

135 Ci-dessus pp. 36-37.42.

136 C'est la même disposition : 1) créateur d'Israël, 2) manifestation de son nom, 3) sauveur d'Israël, qui est attestée en Is 51, 13.15.16 et 54, 5. Is 51, 13-16, comme Jr 31, 35-37, rappelle que 1) celui qui a fait Israël est celui qui tend les cieux et fonde la terre (v. 13); 3) et que ce même Dieu qui tend les cieux et fonde la terre maintient Sion comme son peuple (v. 16). Au centre (2) la manifestation du nom est liée à la domination de Dieu sur la mer dans les mêmes termes qu'en Jr 31, 35*, qui est aussi au centre selon le 𝔊.

Inversement, l'ordre du 𝔐 pourrait correspondre aux intentions plus polémiques vis-à-vis de la Nouvelle Alliance qui percent dans la reprise de 31, 35-37 par le 'plus' du ch. 33.[137]

En outre, l'ordre des oracles dans le 𝔐 participe, *avec les verbes de connaissance du v. 37,* à la refonte d'une unité en Jr 31, 27-37 telle que je l'ai décrite précédemment.[138] Or cette unité s'appuie sur des éléments secondaires ou extérieurs au livre.

1. L'ordre des oracles du 𝔐 soutient une inclusion en 31, 27-37, cette inclusion repose en partie sur la double insertion du mot בַּיִת au v. 27. Or l'insertion de ce même mot dans l'expression *semence +(de la Maison)+ d'Israël* en 23, 8 est déjà un trait propre au 𝔐, aisément explicable dans la perspective du rédacteur qui a écrit 33, 14-16 et transformé 23, 5-8.[139]

2. Les verbes du 𝔐 au v. 37, peu satisfaisants dans leur contexte, conduisent l'esprit vers les promesses aux patriarches et semblent faire allusion à Os 2, 1. Or Os 2, 1 est quasiment cité en 33, 22 sur la base d'une reprise de 31, 37.[140] On retrouve en 𝔐 Jr 31, 37 le nifal de מָדַד de Os 2, 1 et en 𝔐 Jr 33, 22 le nifal de סָפַר du même Os 2, 1. L'introduction des verbes de connaissance en 𝔐 31, 37 s'explique donc mieux à partir de la rédaction de 33, 14-26 qu'à partir de celle de 31, 35-37 où l'emploi des verbes de mouvement est plus naturel.

3. De façon remarquable, ces deux caractéristiques du 𝔐 dans l'inclusion de 𝔐 Jr 31, 27 et 37 semblent reproduire l'inclusion de Os 2, 1 et 25. Sur le thème de la résurrection de la nation, Os 2, 1 affirme une descendance qui ne peut être mesurée et Os 2, 25 l'ensemencement de la nation dans le pays d'Israël. RENAUD a montré que cette inclusion est tardive,[141] et aussi que Os 2, 1-3, peut-être exilique, vise probablement le retour d'exil de Babylone conçu comme un nouvel exode : *ils se donneront un seul chef et monteront du pays.*[142] Les verbes de 𝔐 31, 37 et la double insertion du mot בַּיִת au v. 27 sont donc probablement d'une même main et trahissent un rapprochement intentionnel avec Os 2.

---

[137] Voir ci-dessus pp. 36-37.

[138] Ci-dessus pp. 43-44.

[139] Voir ci-dessus p. 56.

[140] Voir ci-dessus p. 19 et aussi p. 33, point 2).

[141] RENAUD B., Genèse et unité rédactionnelle de Os 2, RevSR 54 (1980) 1-20.

[142] RENAUD B., Osée II 2: עָלָה מִן־הָאָרֶץ: essai d'interprétation, VT 33 (1983) 495-500.

Ce rapprochement de Jr 31, 27.37 avec Os 2, 1.25 ne devient péremptoire qu'à la lumière de 33, 14-26.[143] Ce qui constitue une élément important de plus en faveur de l'antériorité du 𝔊 en 31, 37*.[144]

Enfin, l'introduction du v. 37 : כֹּה אָמַר ה' s'explique au mieux dans la formation d'une unité en 31, 27-37. Dans la nouvelle position de l'oracle, l'expression נְאֻם ה' n'était plus suffisante pour assurer l'autonomie du v. 37; elle a donc disparu de la fin de la première proposition, où elle est attestée en 𝔊, au profit de cette introduction par la formule du messager qui sépare nettement l'oracle du v. 37 et les vv. 35-36. L'effet d'inclusion est ainsi assuré entre cet oracle et le texte qui commence au v. 27.

143 Par le rapprochement verbal que 𝔐 31, 37 offre à 33, 22.26 pour "citer" Os 2, 1; mais si l'auteur du 'plus' de Jr 33 est aussi responsable de la forme du 𝔐 en 23, 5-8, dans lequel on retrouve tout spécialement ces idées de Os 2, 1-3 (nouvel exode sous la conduite d'un Davidide), alors ces retouches du 𝔐 de 31, 27-37 en direction de Os 2 ont de grandes chances d'être aussi le fait du même rédacteur. RENAUD rapproche encore Os 2, 1-3 de Ez 37, 23ss. (ibid 498), texte qui offre comme un paradigme complet de 33, 14-26 (voir ci-dessus, n. 44).

144 Il serait intéressant de pousser le rapprochement avec Osée; comparer la finale de 33, 14-26: אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם וְרִחַמְתִּים avec Os 2, 25 : וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה,

3. Le prophétisme national en Jr 29

En Jr 29 le 𝔐 compte au moins 36 'plus' éparpillés dans tout le chapitre. Le plus ample est constitué des vv. 16-20, un texte qui s'inspire de Jr 24 pour opposer, dans un style polémique assez violent, les Judéens qui ne sont pas sortis en Gola (v. 16) et les Judéens exilés à Babylone (vv. 16.20) auxquels un oracle vient juste de promettre le retour au pays (vv. 10-14*).

Le deuxième 'plus' par ordre de grandeur se trouve au v. 14, seuls les deux premiers mots du verset étant attestés dans le 𝔊. Ce 'plus' fait figure d'intrus par rapport à celui des vv. 16-20. En effet, le v. 14 ne tient pas compte du contraste entre ceux que Dieu a exilés à Babylone et ceux qui ne l'ont pas été (v. 16), ou qui ont été chassés en toutes sortes d'autres lieux (v. 18bβ). Au contraire, il étend même la promesse du retour des vv. 10-13 à tous les Judéens quel que soit leur lieu d'exil, dans *tous ces lieux où ils furent chassés.*[1]

Or les vv. 16-20 s'appuient justement sur les vv. 10-13 pour reconstituer l'opposition entre Judéens babyloniens et non babyloniens du ch. 24. Il importe donc, avant d'évaluer le rapport des vv. 16-20 au contexte immédiat, de déterminer la place et la fonction du 'plus' du v. 14 dans l'ensemble des vv. 10-20.

3.1. Jr 29, 14 : la fin d'un conflit

3.1.1. Cohésion

3.1.11. Objection de Hitzig au texte grec

Avec καὶ ἐπιφανοῦμαι ὑμῖν, le 𝔊 n'offre une traduction que pour les deux premiers mots du v. 14 : וְנִמְצֵאתִי לָכֶם. A la suite de ces deux mots, le 𝔐 en ajoute encore vingt cinq à l'oracle commencé au v.10. Du point de vue formel, ce 'plus' s'intègre relativement bien dans l'ensemble des vv. 10-14 et ne crée pas de difficulté particulière. HITZIG (222) affirme même que c'est l'absence de ce texte dans le 𝔊 qui est artificielle parce qu'elle interrompt brutalement le verset après les deux premiers mots qui lui servent d'introduction : וְנִמְצֵאתִי לָכֶם. Ses arguments concernent principalement la cohésion du texte; les voici :

1) Les deux premiers mots du v.14 ne forment, à eux seuls, ni une période ni un verset.

---

[1] Comparer les vv. 14a et 18bβ.

2) Ces deux mots וְנִמְצֵאתִי לָכֶם ne peuvent pas être lus avec la proposition circonstancielle du v. 13b : *lorsque vous me chercherez de tout votre coeur,* car cette dernière complète déjà le verbe וּמְצָאתֶם (13a),[2] dont ces deux mots sont une reprise.

3) Une tournure identique en 24, 7b confirme la position finale occupée par cette proposition circonstancielle au v.13b.

Puisque ces deux mots ne peuvent ni se suffire à eux-mêmes ni être rattachés à la phrase précédente, on est obligé de les comprendre, selon Hitzig, comme l'introduction du v. 14 attesté par le 𝔐. La reprise du verbe מָצָא servant de charnière entre les vv. 13 et 14, et la suite du v. 14 explicitant en quelque sorte le contenu de וְנִמְצֵאתִי לָכֶם. Le sens serait le suivant : lorsque le peuple trouve le Seigneur et que le Seigneur se laisse trouver, c'est qu'il va rassembler son peuple et le ramener.[3] Le 𝔊, qui n'atteste que les deux premiers mots du v. 14, trahirait donc un abrégement de son modèle hébreu.

Les objections de Hitzig au texte représenté par le 𝔊 n'ont pas été entendues semble-t-il, en tout cas elles n'ont pas reçu de réponse. La raison en est que presque tous les commentateurs prétendent lire ici "avec le grec" : וְנִרְאֵתִי לָכֶם au début du v.14. Cette variante, en donnant une forte gradation au texte, suffirait comme conclusion finale de ce qui précède.

Assez curieusement, il semble que c'est à Hitzig lui-même qu'on doit la conjecture de וְנִרְאֵתִי לָכֶם pour la Vorlage du grec καὶ ἐπιφανοῦμαι ὑμῖν. Hitzig juge cette Vorlage וְנִרְאֵתִי לָכֶם comme une interpolation de Jr 31, 3. Cependant, cette "variante" a ensuite été préférée par nombre de commentateurs qui la considèrent comme la Vorlage assurée du 𝔊.[4] Mais il n'y a pas

---

[2] Il estime qu'il faudrait une conjonction pour séparer la circonstancielle de ce qui précède et en permettre la lecture avec ce qui suit : (...) וְכִי תִדְרְשֻׁנִי (וּמְצָאתֶם).

[3] Cf. HOUBIGANT : *Et quia me invenietis (...) ego reducam captivos vestros.*

[4] Ainsi GIESEBRECHT 156; DUHM 231; CORNILL 317; RICCIOTTI 213; VOLZ, Commentaire 270; NÖTSCHER 214; PENNA 214; RUDOLPH 184, et apparats BHK et BHS; WEISER, 258; HOLLADAY II, 233. Tous ces auteurs tendent à choisir cette leçon parce qu'elle rend plus acceptable le 'moins' du 𝔊. Ce faisant, ils ont reconnu implicitement les objections de Hitzig mais conservé sa conjecture. La conjecture de cette variante est peut-être inspirée à Hitzig par le commentaire de JEROME qu'il utilise volontiers : *inveniar a vobis* sive *apparebo vobis* (in Hieremiam, V, 65). Jérôme emploie effectivement *appareo* pour traduire habituellement le nifal de רָאָה avec Dieu pour sujet, comme en Jr 31, 3. Ici Jérôme propose simplement la traduction du grec après celle de l'hébreu, comme c'est presque toujours le cas lorsque, dans son commentaire, il introduit une autre lecture par *sive*. Il s'agit dans la grande majorité des cas du 𝔊 et parfois de leçons provenant des "trois".

d'exemple de נִרְאָה employé dans le contexte d'une manifestation divine qui soit traduit par ἐπιφαίνω dans la Bible grecque. Sa traduction régulière se fait par le passif de ὁράω.[5] Les exceptions sont rares et, surtout, elles ne font jamais appel à ἐπιφαίνω.[6] En Jr 31, 3, où Dieu est sujet de נִרְאָה, le traducteur de Jérémie ne fait pas exception à la règle, il propose l'équivalence habituelle en traduisant ὤφθη.

On peut donc se poser la question : si vraiment le traducteur avait lu וְנִרְאֵתִי, pourquoi n'aurait-il pas traduit καὶ ὀφθήσομαι ? Et s'il avait voulu créer une équivalence nouvelle, pourquoi serait-il revenu à l'équivalence habituelle en 31, 3 ? Cette pseudo-variante apparaît comme une pure conjecture et aucun témoignage ne permet d'affirmer qu'elle ait existé.

D'un point de vue littéraire la variante וְנִרְאֵתִי serait de toute façon inférieure à la leçon attestée par le 𝔐. Les six autres emplois du nifal de מצא avec Dieu pour sujet suivent toujours, soit דרשׁ (Is 55,6; 1 Ch 28,9; 2 Ch 15,2), soit בקשׁ (Is 65, 1; 2 Ch 15, 4.15). En 2 Ch 15, 2. 4 ces deux verbes alternent et ils sont tous deux présents en Is 65, 1b. En Jr 29, 14 וְנִמְצֵאתִי a donc une meilleure tenue à la suite du v.13 où l'on trouve ces deux verbes בקשׁ puis דרשׁ, tandis que le nifal de ראה n'apparaît jamais en ce contexte.[7]

Etant donné que le seul témoin d'une hypothétique variante en cet endroit est le 𝔊, et que ses habitudes ne laissent pour ainsi dire aucune chance de

---

[5] Avec Dieu pour sujet : Gn 12,7; 17,1; 18,1; 22,14; 26,2.24; 35,1.9; 48,3; Ex 3,16; 4,1.5; 6,3; Lv 9,4; 16,2; 2 S 22,11; 1 R 3,5; 9,2 [bis]; 2 Ch 7,12; l'Ange du Seigneur : Ex 3,2; Jg 6,12; 13,21; 16,3; la Gloire du Seigneur : Ex 16,10; Nb 14,10; 16,19; 17,7; 20,6; la Face du Seigneur : Ex 33,23; et l'Arc du Seigneur : Gn 9,14.

[6] Nb 14, 14 : ὀπτάζομαι; 1 S 3, 21 : δηλωθῆναι; enfin ὀπτασία à propos de l'ange de l'alliance en Ml 3, 2. Par souci d'exhaustivité, il faut signaler la conjecture du nifal de ראה parfois proposée en So 2, 11 pour expliquer le grec ἐπιφανήσεται (cf. BHK et BHS). Là encore les usages des traducteurs contredisent formellement une telle rétroversion. Le participe נורא est toujours traduit par ἐπιφανής dans les Petits Prophètes (Jo 2, 11; 3, 4; Ha 1, 7; Ml 1, 14; 3, 24). Il s'agit manifestement d'une interprétation consciente et il n'est pas surprenant de voir ce participe traduit par ἐπιφανήσεται en So 2, 11. Cette interprétation est ancienne puisqu'on la trouve déjà dans le Pentateuque. En effet, lorsque נורא qualifie Dieu, les traducteurs de la Septante évitent φοβερός et proposent en particulier θαυμαστός (Ex 15, 11; 34, 10; Dt 28, 58), faisant glisser le terme du *terribilis* au *mirabilis* (interprétation d'un verbe lamed-aleph en lamed-he qui n'est sans doute pas sans rapport avec la TORAH).

[7] La seule autre conjecture qu'on puisse envisager à partir de καὶ ἐπιφανοῦμαι ὑμῖν et des "usages" de la Bible grecque est : וְנִגְלֵיתִי לָכֶם. Notons cependant que ce serait fonder la rétroversion de Jr 29,14 sur une exception à la norme (Gn 35, 7) puisque l'équivalent très régulier de נִגְלָה est le moyen ἀποκαλύπτομαι. En outre, le nifal de גלה n'apparaît pas plus que celui de ראה dans ce contexte.

rétroversion en direction d'une variante, il me semble qu'il faut abandonner l'idée d'une Vorlage du 𝔊 différente du 𝔐. Le choix du verbe ἐπιφαίνω peut correspondre au désir de ne pas répéter εὑρίσκω que le traducteur vient d'employer juste avant,[8] mais aussi à l'interprétation de la forme verbale dans le sens d'une progression du discours par rapport au verbe précédent. Il donne à l'aspect réfléchi de וְנִמְצֵאתִי לָכֶם le sens d'un mouvement divin de révélation et fait de cette deuxième occurrence de מָצָא une conclusion.

3.1.12. Réfutation de l'objection de HITZIG

S'il faut conserver le texte du 𝔐 comme la Vorlage la plus probable du 𝔊, alors les objections de Hitzig doivent être retenues ou recevoir une réponse satisfaisante. En réalité ces objections ne tiennent que si l'on veut considérer וְנִמְצֵאתִי לָכֶם comme une "plate répétition" (RUDOLPH 184) de וּמְצָאתֶם (13a). Or וְנִמְצֵאתִי לָכֶם n'est pas purement et simplement identique à וּמְצָאתֶם. D'une manière générale, le début du v. 14 peut être considéré comme l'aboutissement du chercher Dieu exprimé au v. 13. On a une emphase toute particulière sur ce thème : la recherche de Dieu étant exprimée par deux verbes qui habituellement alternent (בִּקֵּשׁ et דָּרַשׁ).[9] L'aboutissement de cette recherche est à son tour exprimé par deux formes de מָצָא, l'une pour le"trouver Dieu" des Judéens et l'autre pour le "se laisser trouver" du Seigneur.

---

[8] Le seul autre lieu biblique où les verbes דָּרַשׁ et בִּקֵּשׁ font tous deux partie du contexte immédiat du nifal de מָצָא employé pour Dieu est Is 65, 1. Là, le passif de εὑρίσκω et l'adjectif ἐμφανής se trouvent mis en parallèle; ἐμφανής traduisant נִדְרַשְׁתִּי, le rapprochement n'est pas sans intérêt.

[9] Malgré l'absence du second ou du premier dans le Sinaiticus. Selon RAHLFS et ZIEGLER, suivis par BHS qui signale la chute des mots 4 à 9 du grec (με 1° — 3°). Selon SWETE suivi par BHK, le scribe aurait commis une omission par homéoarcton, de ἐκζητήσατέ με à ζητήσετέ με. Il faut sans doute donner raison à Rahlfs-Ziegler, l'assimilation avec Dt 4, 29 ayant d'abord amené ζητέω à la place de ἐκζητέω, l'accident par homéotéleuton devenait très facile. Il reste néanmoins surprenant que le 𝔊 ait rendu ici בִּקֵּשׁ par ἐκζητέω alors que ce verbe est toujours rendu par ζητέω en Jérémie, en accord avec l'usage de tout le Pentateuque, des Livres Historiques (sauf 3 qui ne concernent pas la recherche du Seigneur) et Isaïe. Dans tous les cas, on ne peut retenir l'argumentation de SEIDL (94) qui prétend plus ou moins appuyer un texte sans v. 13a sur le témoignage du Sinaiticus, car ce manuscrit n'atteste pas ὅτι que Seidl conserve. La présence du second verbe (דרשׁ) dans l'original est confirmée au niveau littéraire par les liens des vv. 10-13 avec la lettre. Reprenant les motifs du v. 7, l'auteur des vv. 10ss. tire le vocabulaire de ce verset en direction du retour de Babylone. Au v. 12 il reprend le thème de la *prière* (הִתְפַּלֵּל), et au v. 13 celui de la *recherche* (דָּרַשׁ).

3.1.2. Composition

3.1.21. Parenté rédactionnelle et chronologie : le problème

JANZEN (48) définit le 'plus' du 𝔐 comme "secondary from numerous other contexts", il attire spécialement l'attention sur la parenté avec 16, 15; 23, 3 et 32, 37. THIEL (2, 15-16) aussi se réfère à Jr 23, 3 et 32, 37, ainsi qu'à 30, 3 également cité par Janzen, mais c'est pour affirmer, au contraire, que Jr 29, 14 fait partie avec eux d'une même couche rédactionnelle (D). Cette différence d'évaluation d'un même phénomène mérite considération.

JANZEN a classé ce cas dans son troisième chapitre : "Additions tirées de lieux parallèles et apparentés". Voici comment il présente cette catégorie :

“L'une des conditions les plus ordinaires d'amplification textuelle est l'existence dans un texte de deux ou plusieurs passages similaires, par l'expression ou le contenu, ou de phrase types qui peuvent apparaître dans deux ou plusieurs formes intimement apparentées. Du fait de sa familiarité avec l'ensemble du texte, le scribe peut élaborer un passage à partir d'un autre. Cela peut arriver involontairement lorsque, dans la mémoire du copiste, le lieu apparenté prévaut sur celui qui est à sa disposition. Ou bien le passage peut être glosé intentionnellement à partir d'un lieu parallèle, pour une raison ou une autre.”[10]

Cette description montre bien les conditions dans lesquelles peuvent apparaître certaines amplifications, mais elle est beaucoup trop large pour offrir un point d'appui à un jugement critique. Lorsqu'un livre contient effectivement plusieurs passages exprimant le même thème dans un même langage, sur quelle base objective décider que l'un de ces passages est une glose tardive par rapport à l'ensemble des autres ? Une chose est certaine : la similitude avec l'ensemble des autres passages ne peut précisément pas servir d'indice en ce sens. A cet égard la position méthodologique de THIEL (2, 16) paraît plus solide lorsqu'il note, à propos de 𝔐 Jr 29,14 :

“La formulation du v.14, qui reflète le langage de D, ainsi que les éléments dont il se compose qui, malgré d'étroits parallèles dans l'ensemble, ne per-

[10] JANZEN 34 : “One of the most common conditions of textual expansion is the existence in a text of two or more passages similar in wording or content, or of stock phrases which may appear in two or more closely related forms. Through familiarity with the text as a whole, the scribe may elaborate one passage from the other. This may occur unintentionally, when the copist's memory of the related context prevails over his attention to the context at hand. Or the passage may be glossed intentionally from the parallel context, for any one of a number of reasons.”

mettent de le faire dériver d'aucun de ces autres lieux, rendent difficile l'hypothèse qu'il s'agit d'un ajout très tardif."[11]

Je nuancerais cette position de la façon suivante : une composition révélant des usages étrangers à l'ensemble des passages apparentés, attestés en commun par le 𝔊 et le 𝔐, peut être considérée comme *l'indice* d'une parenté dans une génération ultérieure; donc l'indice d'un ajout caractérisé par rapport au texte bref,[12] étant entendu que cet indice ne peut suffire à lui seul pour déterminer une chronologie.

3.1.22. Indices de composition tardive en 𝔐 Jr 29, 14

LUST a montré que le thème "rassemblement et retour" en Jérémie et en Ezéchiel se présente le plus souvent dans une formule stéréotypée.[13] En Ezéchiel, cette formule s'articule sur une triade de substantifs désignant **1**) les peuples (parmi lesquels Israël a été dispersé), **2**) leurs pays, et **3**) la terre d'Israël. A ces trois substantifs correspondent trois verbes 1ère pers. sing. par lesquels Dieu annonce qu'il va rassembler Israël des lieux où il l'avait chassé et le ramener sur sa terre.[14]

En Jérémie, Lust prend 29,14 comme point de départ de son analyse, car c'est le texte le plus proche de la formule ternaire dégagée en Ezéchiel : "Trois verbes avec Dieu pour sujet annoncent le rassemblement et le retour d'Israël."[15] Il propose ensuite Jr 23, 3 et 32, 37 comme autres occurrences de cette formule dans le livre.

Cependant, Jr 29,14 est le seul exemple du livre qui présente trois verbes de ce genre et la triade des substantifs. En 23, 3 et 32, 37 la formule est binaire: וַאֲנִי אֲקַבֵּץ (...) מִכֹּל הָאֲרָצוֹת (...) וַהֲשִׁבֹתִי אֶתְהֶן עַל־נְוֵהֶן; de même en 16, 15 et 30, 3 mentionnés par Janzen et Thiel. C'est donc 𝔐 29,14 qui fait exception par rapport à la structure des lieux parallèles en Jérémie. Jr 29, 14 se distingue encore de la formule telle que nous la trouvons en Ezéchiel ou en

---

[11] THIEL II, 16 : "Der den Sprachgebrauch von D reflektierende Wortlaut von V. 14 und sein trotz der engen Parallelen im Ganzen doch aus keiner dieser Stellen ableitbarer Textbestand machen die Annahme schwierig, daß es sich um einen sehr späten Zusatz handelt."

[12] Au sujet de la composition des 'plus', voir Introduction § 1.2.2., pp. 4-5.

[13] "Gathering and Return" in Jeremiah and Ezechiel, in P.-M. BOGAERT éd., "Le Livre de Jérémie", (BETL LIV) Leuven 1981, 119-142.

[14] Ez 11, 17; 20, 34-35.41-42; 34, 12-15; 36, 24; 37, 21.

[15] "Gathering and Return" 122.

Jérémie par quatre particularités notables qui en font un cas très spécial de l'utilisation de la formule type étudiée par Lust :

1) Jr 29,14 est le seul exemple où l'expression שׁוּב שְׁבוּת est ajoutée au thème du rassemblement. D'une manière générale cette expression n'est jamais associée avec קִבֵּץ, ni en Jérémie ni en Ezéchiel.

2) En 29,14 le verbe קִבֵּץ régit deux compléments indirects : מִכָּל־הַגּוֹיִם וּמִכָּל־הַמְּקוֹמוֹת; ce qui n'est jamais le cas, ni dans la formule binaire de Jérémie (16, 15; 23, 3; 32, 37) ni dans la formule ternaire d'Ezéchiel.

3) Le complément de lieu n'est pas l'habituel אֲרָצוֹת de la formule,[16] mais מְקוֹמוֹת.

4) Le lieu où Dieu va ramener le peuple est déterminé par une proposition relative : (הַמָּקוֹם) אֲשֶׁר־הִגְלֵיתִי אֶתְכֶם מִשָּׁם.

La provenance de ces éléments particuliers est significative :

1) En Jérémie שׁוּב שְׁבוּת concerne Israël sept fois sur dix selon le 𝔐 et six fois sur sept selon 𝔊 = 𝔐.[17] Le premier de ces emplois communs se trouve au début du Livre de la Consolation, en 30, 3. C'est le passage le plus rapproché de 29, 14, mais aussi le plus apparenté par le contexte.

En effet, la formule "Rassemblement et Retour" (23, 3 et 32, 37) présente ce double mouvement : 1) אֲקַבֵּץ/מְקַבְּצָם (...) מִכֹּל הָאֲרָצוֹת 2) וַהֲשִׁבֹתִים אֶל־הָאָרֶץ. Or שׁוּב שְׁבוּת est suivi en 30, 3 par la deuxième phrase de cette formule: וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת (...) וַהֲשִׁבֹתִים אֶל־הָאָרֶץ.[18] L'association de קִבֵּץ et de שׁוּב שְׁבוּת en 29, 14, apparaît donc comme le produit d'une conflation entre la formule en Jr 23, 3//32, 37 d'une part et Jr 30, 3 de l'autre. Ce qui se schématise ainsi:

Jr 23, 3 (= 32, 37)	Jr 30, 3	Jr 29, 14
אֲקַבֵּץ (...) מִכֹּל הָאֲרָצוֹת וַהֲשִׁבֹתִי אֶתְהֶן עַל־	וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת וַהֲשִׁבֹתִים אֶל־	וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּתְכֶם וְקִבַּצְתִּי (...) וַהֲשִׁבֹתִי אֶתְכֶם אֶל־

---

16 Jr 16, 15; 23, 3; 32, 37; Ez 11, 17; 20, 34-35.41-42; 34, 12-15; 36, 24.

17 30, 3.18; 31, 23; 32, 44; 33, 7.11.26(> 𝔊). 𝔐 48, 47 et 49, 6 sont absents du 𝔊. Tous les emplois pour Israël se trouvent dans les chs. 30-33 qui constituent le "Livre de la Consolation" dans sa forme ultime. De ce point de vue, 29, 14 est déjà une exception.

18 En 29, 14 je me tiens au Qeré שְׁבוּת, la confusion entre les deux graphies est assez fréquente (cf. Ez 16, 53; 39, 25, etc.) et les massorètes semblent avoir privilégié la lecture שְׁבוּת chaque fois que le mot suit le verbe שׁוּב (cf. Ps 85, 2; 126, 4; So 2, 7; Jr 49, 39; Ez 16, 53, etc.). Sur les deux graphies et l'origine de l'expression, voir l'étude de DIETRICH, endzeitliche Wiederherstellung; et BAUMANN, שׁוּב שְׁבוּת, ZAW 47 (1929), 17ss.

2) Le complément de lieu de וְקִבַּצְתִּי (וּמִכָּל־הַמְּקוֹמוֹת) est précédé d'un second complément : מִכָּל־הַגּוֹיִם. Les deux seuls endroits du livre où כָּל־הַגּוֹיִם est déterminé comme ici par la relative type de la formule (אֲשֶׁר הִדַּחְתִּי שָׁם) sont deux 'plus' du 𝔐 : 29,18 et 43, 5. Jr 29, 18 est le meilleur parallèle car il atteste le hifil de נָדַח avec Dieu sujet (1ère pers. sing.).

3) Le complément de lieu מְקוֹמוֹת, qui se substitue à l'habituel אֲרָצוֹת de la formule, revient seulement quatre autres fois dans le livre. On peut laisser 40, 12 qui est un 'plus' du 𝔐, et 45, 5 qui concerne Baruch. Le mot apparaît encore en 8, 3 et 24, 9. Il s'agit chaque fois du reste de ceux qui seront restés après la catastrophe; qui regretteront de ne pas être morts (8, 3) et subiront la honte et la raillerie *dans tous les lieux où je les aurai chassés* (24, 9). Les deux versets sont proches l'un de l'autre, mais le contexte de 24, 9 force le rapprochement avec 29, 14. Le ch. 24 rapporte la vision des deux corbeilles de figues. D'un côté les exilés de Babylone, auxquels Dieu fait une promesse de restauration (24, 5-7); de l'autre côté le reste des Judéens, auxquels est adressé un oracle de malheur (24, 8-10). Les termes et le contenu de la promesse faite aux exilés de Babylone sont proches de ceux de 29, 10-14*,[19] autre oracle de salut qui leur est adressé. Quant à la prophétie de malheur sur les autres Judéens, elle est reprise, et parfois littéralement imitée, en 29, 16-20. Donc, si le mot מְקוֹמוֹת, exceptionnel comme complément de קִבֵּץ, s'inspire de quelque autre endroit du livre, c'est vraisemblablement de 24, 9.

La différence essentielle entre 24, 9 et 29, 14 est que l'expression *les lieux où je les chasse* figure en 24, 9 dans un oracle condamnant les Judéens non babyloniens à l'exil et l'anéantissement alors qu'en 29, 14 elle fait partie au contraire d'une promesse de retour qui leur est adressée, à eux aussi, à la suite des Judéens babyloniens.

Il est remarquable que les lieux d'origine les plus probables de ces deux compléments כָּל־הַגּוֹיִם et מְקוֹמוֹת sont 24, 9 et 29, 18, deux versets parallèles par le contenu et par la forme. Dans les deux passages, ils servent d'antécédent à la même proposition relative qui les détermine ici tous les deux ensemble : 1) אֲשֶׁר 2) הִדִּיחַ 3) שָׁם. En sorte que 29, 14 apparaît comme la conflation de ces deux passages (24, 9bβ et 29, 18bβ), avec chacun des deux compléments suivis par la même proposition relative. Ce procédé est déjà une possibilité raisonnable pour les verbes שׁוּב et קִבֵּץ qui précèdent nos deux

[19] Cf. THIEL 2, 14 et n. 7. Le Seigneur se tourne vers la communauté babylonienne *pour le bien* (24, 6) et *non pour le malheur* (29, 11), à savoir pour *vous ramener dans ce pays* (24, 6) = *de vous ramener en ce lieu* (29, 10).

compléments. On a une deuxième fois le même phénomène : conflation de deux formules dont la seconde partie (voir tableau ci-dessus) est identique. Le procédé est encore confirmé par le contenu : Jr 29, 18 et 24, 9 sont des lieux parallèles appartenant à des contextes identiques, une condamnation à l'exil des Judéens non babyloniens et leur exclusion de la promesse du retour. Les voici tous deux rassemblés dans un texte qui affirme exactement le contraire!

4) La proposition relative qui précise le lieu vers lequel Dieu va ramener le peuple (הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־הִגְלֵיתִי אֶתְכֶם מִשָּׁם) est parallèle à celle qui détermine les lieux d'exil : (הַמְּקֹמוֹת) אֲשֶׁר הִדַּחְתִּי אֶתְכֶם שָׁם. Elle reprend le thème de l'exil voulu et réalisé par Dieu, thème déjà exprimé sous cette forme au v. 4.[20] Sauf qu'au v. 4 l'action de Dieu ne concerne que les Judéens de Babylone, alors qu'elle inclut ici tous les autres Judéens.

En résumé deux conflations successives surchargent considérablement le schéma de la formule "Rassemblement et Retour" selon Jérémie et Ezéchiel. En outre, la seconde proposition relative introduisant l'action de Dieu dans l'histoire de tous les Judéens, sans exclusion, confirme clairement que la conflation de 24, 9 et 29, 18 vise à neutraliser ces textes exclusivement pro-babyloniens.

3.1.3. Motivations

3.1.31. Le texte grec

HITZIG (222) estime que le traducteur abrège ici volontairement en omettant “des mots qui reviennent souvent (et) dont le contenu se trouvait déjà sommairement au v.10”. JANZEN a souligné à maintes reprises la faiblesse d'un tel argument pour justifier une omission. Trop souvent les traducteurs acceptent d'autres répétitions et reprises pour qu'on puisse les suspecter d'omission pour cet unique motif. On peut d'ailleurs se poser la question : si le traducteur avait omis ces 25 mots à cause du v. 10, pourquoi aurait-il conservé la reprise du verbe מָצָא au début du verset ?

D'après THIEL (2, 15-16) le traducteur aurait abrégé en percevant le changement radical de lieu et de situation historique par rapport à celui de la lettre aux exilés de Babylone dans laquelle ce texte devait être lu.

Tout d'abord, peut-on vraiment dire, avec Thiel, que 𝔐 v. 14 forme avec les vv. 10-14 un tout homogène ? Il affirme que l'objection traditionnelle à ce

---

[20] Le verbe est différent : ici נדח et en 29, 4 גלה.

verset — rupture du contexte historique et géographique — tombe si l'on prend en considération l'aspect tardif de cet ensemble (rédaction deutéronomiste du livre : D). Cependant, même si l'on admet que les vv. 10-14 font partie d'une couche deutéronomiste plus récente (ce qui est probable), le v.10 continue la lettre aux exilés de Babylone et s'adresse manifestement à eux. (Etant donné le contexte, c'est le contraire qui serait à prouver.) Or 𝔐 29, 14 dilue ce qui précède dans une perspective nationale et géographique qui englobe tous les Judéens.
Quant à la motivation attribuée au 𝔊, elle suppose chez le traducteur un souci de précision historique et géographique qui reste à mettre en évidence. Le traducteur n'a pas été gêné, par exemple, par la transition de 24, 9 à 24, 10.

3.1.32. Le texte massorétique

JANZEN (48-49) a bien vu que ce 'plus' vise à rehausser le sort fait aux exilés au v. 18. Tous les traits particuliers qui suggèrent une composition tardive en Jr 29, 14 s'expliquent de façon cohérente en ce sens. C'est-à-dire, dans l'ordre où ils ont été analysés précédemment :

1) La conflation de la formule "Rassemblement et Retour" avec 30, 3 par l'association originale de שׁוּב שְׁבוּת et de קָבַץ. Ce premier des sept emplois de שׁוּב שְׁבוּת, tous rassemblés dans le Livre de la Consolation au sens large (chs 30-33), vise l'ensemble idéalisé de tout le peuple :

Voici venir des jours où je vais rétablir mon peuple, Israël et Juda (...) au pays que j'ai donné à leurs pères. (30, 3)

La même perspective se retrouve dans les autres occurrences. En 30, 18 c'est Jacob qui détermine שְׁבוּת. En 32, 44 (hifil de שׁוּב) Dieu fait témoigner *au pays de Benjamin et aux environs de Jérusalem, dans les villes de Juda et dans les villes de la Montagne, dans les villes de la Shephéla et dans les villes du Midi* qu'il va rétablir le peuple. En 33, 7 c'est Juda et Israël qui déterminent שְׁבוּת dans une promesse de restauration.[21]

Le compositeur introduit ainsi dans la promesse de retour adressée aux Judéens de Babylone (29, 10-14) une dimension nationale beaucoup plus large et sans exclusive, dimension qui caractérise justement le Livre de la Consolation dans lequel se fondent les promesses à Israël et à Juda. Tous les Judéens : "mon peuple", Israël et Juda, Jacob, Israël... tous les dispersés de Juda et d'Israël, sont les destinataires de la promesse du retour.

---

[21] Cet usage est corroboré dans les oracles contre les nations pour Elam (49, 39), Moab et Ammon (𝔐 48, 47 et 𝔐 49, 6).

L'auteur de 𝔐 29, 14 neutralise ainsi les textes exclusivement pro-babyloniens qu'il réutilise; spécialement 29, 16-20 qui suit.

2) Le premier des deux compléments, (וּמִכָּל־הַמְּקוֹמוֹת) מִכָּל־הַגּוֹיִם, se retrouve seulement en 29, 18 déterminé par la même proposition relative qu'ici. En plaçant cette expression dans un texte qui élargit à tous les autres Judéens une promesse de retour adressée aux seuls Judéens de Babylone, l'auteur renverse et neutralise la condamnation des Judéens non babyloniens qui vient quatre versets plus loin, en 29, 18.

3) En ce sens la conflation avec 24, 9 (du fait de וּמִכָּל־הַמְּקוֹמוֹת, le deuxième complément) est très éloquente. Jr 24, 9 est la source de 29, 18 et c'est aussi l'autre sévère condamnation des non babyloniens par contraste avec les Judéens de Babylone. En associant les deux passages, l'auteur du 'plus' désamorce, en même temps que 29, 18, la source principale de celui-ci. Par cette promesse apparemment neutre, il ouvre la voie à une exégèse de l'espoir pour les Judéens qui ne reviennent pas de Babylone.

4) La proposition relative : (הַמָּקוֹם) אֲשֶׁר־הִגְלֵיתִי אֶתְכֶם מִשָּׁם est parallèle à la précédente qui spécifie les lieux d'exil. Parallèle dans sa forme : אֲשֶׁר + hifil du verbe de dispersion (Dieu sujet) + אֶתְכֶם + שָׁם, et parallèle par son contenu puisque qu'elle spécifie un lieu par rapport à l'acte divin du bannissement. Ce parallélisme indique que le bannissement par Dieu a frappé également tous les Judéens : du lieu d'où il les a chassés vers tous les lieux d'où il veut maintenant les ramener.

Cette mise au point est importante car elle signifie que l'histoire sainte *dont l'exil (voulu et réalisé par Dieu) fait partie,* concerne effectivement tous les Judéens. Autrement dit : la Gola n'est pas seulement constituée des Judéens de Babylone mais de tous les Judéens exilés en tous lieux. Ceci explique la reprise de אֲשֶׁר־הִגְלֵיתִי qui est ainsi mis en parallèle avec אֲשֶׁר הִדַּחְתִּי de la proposition relative précédente et le corrige. Surtout, cette proposition relative corrige celle du v. 4 et celle du v. 20 dans lesquels *+(toute)+ la Gola* désigne la seule communauté judéenne de Babylone.[22]

En résumé, toutes les particularités de composition qui distinguent 𝔐 29, 14 des textes apparentés s'expliquent de manière cohérente. Elles répondent en effet à une motivation unique : corriger le discours de 𝔐 Jr 29, 18. 20 qui exclut de l'histoire sainte, et donc des promesses de retour, les Judéens qui ne sont pas partis en exil à Babylone .

---

[22] Les mots כָּל et בָּבֶלָה sont des 'plus' du 𝔐 au v. 4.

Quelle que soit l'origine des vv. 16-20, il faut donc situer le 'plus' du v. 14 dans une étape ultérieure à la rédaction des vv. 16-20.

Quelques autres 'plus' du 𝔐 en ce chapitre semblent correspondre au même désir de corriger le discours exclusiviste des Judéens babyloniens.

3.2. Les satellites de Jr 29, 14

3.2.1. Jr 29, 22

לְכֹל גָּלוּת יְהוּדָה אֲשֶׁר בְּבָבֶל] ἐν πάσῃ τῇ ἀποικίᾳ Ιουδα ἐν Βαβυλῶνι

Le Grec ancien n'a pas lu le relatif אֲשֶׁר dans sa Vorlage. C'est ce qu'indique l'usage constant de l'article grec ou du pronom relatif lorsque la détermination de lieu est introduite dans l'hébreu par אֲשֶׁר et une préposition.[23] Ici les principaux témoins hexaplaires (88-Syh, la marge du codex Barberini) présentent une répétition de l'article devant ἐν Βαβυλῶνι en accord, comme dans les autres compléments hexaplaires, avec le principe de traduction du grec ancien. On trouve un exemple de cette équivalence trois versets plus loin : הָעָם אֲשֶׁר בִּ־(ירוּשָׁלַםִ) : τὸν λαὸν τὸν ἐν (25b).[24] Le relatif du 𝔐 est donc assuré pour le texte protomassorétique de Jr 29, 22 et il se présente clairement comme un 'plus' par rapport au texte représenté par le 𝔊.

Alors qu'il ne peut y avoir de raison particulière à l'omission de ce relatif par le 𝔊, son ajout dans le 𝔐 semble dans la ligne du v. 14. Par le simple ajout du relatif אֲשֶׁר, la locution *tout l'exil de Judah à Babylone,* attestée dans le 𝔊, devient *pour tout l'exil de Judah* ***qui se trouve*** *à Babylone.* Ce qui laisse entendre que les babyloniens ne sont pas *tout* l'exil de Judah.

3.2.2. Jr 29, 1

אֶל־יֶתֶר זִקְנֵי הַגּוֹלָה] πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἀποικίας

יֶתֶר n'est pas rendu par le grec alors qu'il l'a été en 27, 19 (𝔊 34, 16). Les commentateurs hésitent sur le sens qu'il faut donner ici à ce mot. L'interprétant généralement comme la Vulgate : *ad reliquias seniorum,* on

---

23 Avec l'article et pour אֲשֶׁר בְּ־ : 7, 12; 25, 22; 29, 8; 32, 7.8(bis).35; 38, 14; 40, 7.11(ter).13; 41, 10; 43, 13; 44, 27; 50, 37; 52, 17. Il en va de même dans l'origénienne et l'antiochienne lorsqu'il s'agit de 'plus' : 21, 4; 29, 25; 34, 8; 44, 24. Toujours avec l'article, mais avec une autre préposition que בְּ־ après le relatif : 13, 4; 25, 26; 28, 1; 35, 4; 36, 23; 40, 4; 41, 17; 52, 17. Enfin avec un pronom relatif grec (toutes prépositions de l'hébreu confondues) : 1, 1; 7, 31; 20, 2(bis); 35, 4; 38, 6; 52, 7, et dans l'origénienne et l'antiochienne : 27, 5. Sans préposition : 32, 2.

24 Cf. ZIEGLER, apparat du v. 24, p. 348.

s'est surtout demandé ce qui était arrivé aux anciens pour que Jérémie ne puisse plus s'adresser qu'à un "reste" parmi eux. Dans cette ligne, BARTHÉLEMY (CT 2, 673) propose de comprendre "ceux qui survivaient" de la déportation parmi les plus âgés des déportés, dans le même sens que les villes "restantes" de Jr 34, 7, c'est-à-dire "les villes qui subsistaient" (ibid. 707).

Des propositions différentes ont été faites : HOUBIGANT (282) interprète ce mot au sens de "excellens, praecipuus", il est suivi par RUDOLPH (182) qui croit trouver en Gn 49, 3 une illustration de cette valeur de יֶתֶר. HITZIG (227-228) propose de comprendre "les autres", c'est-à-dire ceux des anciens qui ne sont ni prêtres ni prophètes, ces catégories d'anciens étant nommées juste après.

En fait, le sens de Gn 49, 3 reste très discuté et la valeur proposée par HOUBIGANT conjecturale. Quant à la distinction d'une catégorie d'anciens qui ne sont ni prêtres ni prophètes, elle serait fort maladroitement exprimée ici. Si la lettre est adressée à trois catégories politico-religieuses, leur seule mention (= 𝔊) les distingue suffisamment les unes des autres. Si l'on veut préciser que la lettre s'adresse aussi à des anciens qui ne sont ni prêtres ni prophètes, c'est qu'on veut dire que dans les deux catégories suivantes sont compris aussi des anciens (prêtres et prophètes), mais on ne voit vraiment pas la nécessité d'une telle précision, surtout placée ainsi en avant! sauf s'il s'agissait de préciser que seuls les anciens des prophètes et des prêtres sont ensuite concernés. Mais ce serait alors une très curieuse façon de préciser la chose!

Nombre d'exégètes ont conservé ce mot au titre de *lectio difficilior*. De fait, un ajout mécanique est hautement improbable.

On peut attribuer ici à יֶתֶר le sens de "partie d'un tout", comme dans la phrase *et aux Judéens, aux prêtres, aux notables, aux fonctionnaires et aux autres chargés d'un service* (Ne 2, 16).[25] On obtient alors le sens suivant: *Aux +(autres)+ anciens de la Gola*. On objectera sans doute que le tout dont est tirée cette partie n'est pas mentionné. Cependant, un autre 'plus' du v. 1 y fait peut-être allusion : כָּל־הָעָם +(אֲשֶׁר הֶגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מִירוּשָׁלַם בָּבֶלָה)+. Avec ce dernier 'plus' ce n'est plus à tout le peuple de la Gola que Jérémie destine sa lettre, mais à tout le peuple *qui a été exilé à Babylone*. Le 'plus' du v. 22 que nous avons vu précédemment produisait le même effet sur la phrase : *pour tout l'exil de Judah +(qui est)+ à Babylone*. A partir de là, les

---

[25] Cf. BDB יֶתֶר I, b) p. 451. Ce sens est bien attesté : Ne 4, 8.13; 6, 1; 2 S 10, 10 (= 1 Ch 19, 11); 13, 28.

prêtres, les prophètes et les anciens qui sont les destinataires de la lettre sont ceux qui se trouvent avec cette partie du peuple qui est à Babylone. L'insertion du mot יֶתֶר suffisait devant le premier mot de la liste, à l'autre bout de la même liste une proposition relative souligne la même chose.

En résumé, les deux 'plus' du v. 1 encadrent et replacent les destinataires de la lettre de Jérémie sur un horizon plus universel : *Aux +(autres)+ anciens de la Gola... et à tout le peuple +(que Nabuchodonosor a exilé de Jérusalem vers Babylone)+*. Du point de vue de la pseudépigrapie l'anachronisme est assez fort, mais si ce 'plus' apparaît en même temps que celui du v. 14, il est admissible. S'il y a en toutes sortes de lieux des Judéens que Dieu a exilés, ils sont constitués en communautés et ces communautés ont aussi des anciens.

Certes, on pourrait penser que la relative du v. 1bβ est de la même main que les 'plus' du v. 4, le but du rédacteur étant de montrer, par une stricte mise en parallèle, que l'action de Nabuchodonosor est celle même de Dieu à travers "son serviteur".[26] Ce thème sert à souligner en Jr 25 le fait que l'exil à Babylone fait partie de l'histoire sainte. Cependant ce thème n'apparaît pas dans la suite du chapitre 29. De leur côté, les 'plus' du v. 4 (כָּל et בָּבֶל) affirment l'existence d'une seule Gola, à Babylone, à laquelle Dieu adresse la parole par l'intermédiaire de Jérémie; ils préparent donc les vv. 19-20 où cette Gola apparaît comme la seule communauté en exil qui puisse encore entendre la parole de Dieu. Le 𝔐 du v. 4 a donc une visée bien particulière qui n'a rien à voir avec le thème "Nabuchodonosor mon serviteur" de Jr 25, 9 que nous verrons plus loin. Enfin, la fonction de יֶתֶר se comprend bien avec la proposition relative de 1bβ, tous deux servent à préciser pour restreindre, comme le pronom relatif du v. 22.

3.2.3. Jr 29, 32

A. יוֹשֵׁב בְּתוֹךְ־הָעָם הַזֶּה] ἐν μέσῳ ὑμῶν || B. לְעַמִּי] ὑμῖν

Le 𝔊 semble avoir lu en A : בְּתוֹכְכֶם et en B : לָכֶם.

Pour quels motifs aurait-il fait disparaître la mention du peuple dans ces deux passages ? On pourrait supposer une correction visant à rendre le texte plus homogène et rigoureux. Percevant qu'on passe de la Déportation de Babylone, où se trouve effectivement Shemaya, à l'ensemble du peuple, le traducteur aurait éliminé les mots *ce peuple* pour donner suite à l'interpellation directe des Judéens babyloniens au milieu desquels se trouve Shemaya. Mais une telle rigueur envers la logique des textes est peu probable. Surtout que *ce peuple* et *mon peuple* peuvent être compris dans une

[26] Voir § 6.1.3. a) pp. 207-209.

perspective diachronique, la condamnation de Shemaya concernant sa descendance et le bien que Dieu doit encore faire dans l'avenir.

Il est plus facile de comprendre l'insertion du mot peuple à partir de l'élargissement du v. 14 dans le 𝔐. Le sens imprimé au verset est le suivant: le טוב que Dieu va faire et que la descendance de Shemaya ne verra pas, ce n'est pas seulement le טוב qui vous est destiné, à vous qui êtes à Babylone, mais le טוב destiné au peuple de Dieu dans son entier. Cette précision s'impose pour la raison suivante :

1) Le טוב que Dieu va faire à son peuple annonce ici, dans le dernier verset du ch. 29, toutes les promesses de restauration du Livre de la Consolation qui commence au verset suivant. Il est impossible de ne pas penser au livre de la Consolation dans ce dernier verset du ch. 29 faisant allusion au bien que Dieu va accomplir. En insérant לְעַמִּי le glossateur anticipe 30, 3 : הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה' וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת עַמִּי.
2) Or en 29, 10 c'est le retour des Judéens de Babylone qui est présenté comme l'accomplissement de la **bonne** parole du Seigneur. Au v. 32, ce טוב que Dieu va faire à son peuple n'est pas seulement le retour des Judéens de Babylone, tel qu'il est annoncé en 29, 10, mais le retour de tout le peuple tel que le Livre de la Consolation l'annonce.

Anticipant Jr 30, 3, qui est déjà l'un des points d'appui de 29, 14 pour élargir la promesse du retour,[27] ces précisions du v. 32 rappellent à la Gola que le טוב sera le retour de tout *mon peuple*. Elles jouent donc le même rôle que le v. 14 : élargir la promesse du retour, ce טוב qui en en 29, 10 ne concerne que la communauté babylonienne.[28]

Ces différents 'plus', pris isolément, ne sont pas faciles à cerner et c'est sous réserve que j'en propose l'explication ci-dessus. Néanmoins, vus comme des satellites du v. 14 ils prennent un sens qui paraît assez satisfaisant. Le compositeur du v. 14 serait intervenu dans chacune des grandes parties de ce chapitre 29 : dans l'adresse de la lettre aux exilés (v. 1); dans la promesse de restauration (v. 14); dans la condamnation des faux-prophètes Ahab et Sédécias (v. 22) et dans l'annonce charnière du Livre de la Consolation.

---

[27] On peut voir un indice supplémentaire d'un même travail rédactionnel aux vv. 14 et 32 dans le fait que la composition du v. 14 fait usage de Jr 30, 3 pour réécrire la formule du Rassemblement et Retour : *Je vais restaurer (...) et je les ramènerai.*

[28] La première précision, celle décrite en A ci-dessus, ne fait que préparer la seconde.

3.3 Jr 29, 16-20 : les prophètes et l'exil

3.3.1. Cohésion

3.3.11. Difficultés du texte massorétique

La grande majorité des commentateurs estime que la cohésion du texte est troublée dans le 𝔐 du fait de la place occupée par les vv. 16-20, un texte de 92 mots absent du 𝔊. En effet, le v. 15 semble rester en suspens, sans lien solide avec le contexte immédiat. Formulé comme une proposition circonstancielle au sujet des prophètes judéens à Babylone, il développe un thème abordé dans les vv. 8-9 et repris de nouveau dans les vv. 21ss. Il est donc assez naturel de chercher à lier cette proposition circonstancielle avec l'un de ces deux passages. Dans l'état actuel du texte, seul 21-23 peut vraiment se lire avec le v. 15, même si cet ensemble (vv. 15.21-23) n'offre pas une unité interne parfaite. Il se trouve que le 𝔊, qui n'atteste pas les vv. 16-20, offre un texte dans lequel le v. 21 suit immédiatement le v. 15.

Cette connexion entre les vv. 15 et 21 a paru préférable à un très grand nombre de commentateurs depuis CAPPEL.[29] Toutefois, même si le v. 21 suivait autrefois le v. 15, on ne saurait en conclure que le 'moins' du 𝔊 portant sur les vv. 16-20 est antérieur au 𝔐. En effet, si l'on admet que le v. 15 n'est plus à sa place dans le 𝔐, on peut aussi envisager qu'il trouble un ensemble cohérent formé des vv. 10-14 et 16-20. Les vv. 10-14 font écho à 24, 5-7 où Dieu promet aux Judéens de Babylone le bonheur, le retour au pays (vv. 5-6) et d'être leur Dieu lorsqu'ils retourneront à lui de tout leur coeur (v. 7).[30] Ces thèmes se retrouvent, parfois littéralement, en 29, 10-14*. Or 29, 16-20 s'inspire manifestement de 24, 8-10.[31] On pourrait donc considérer 29, 10-14*. 16-20 comme une unité rédactionnelle inspirée de Jr 24, 5-7. 8-10.

---

[29] Notae criticae 529 : "Omiserunt (𝔊) usque ad vers. 21. quinque versus, qui videntur hîc non suo loco infulti, nam manifesta est connexio vers. 15. cum v. 21." Le plus grand nombre demande de lier ces deux versets, aussi bien parmi ceux qui défendent l'authenticité des vv. 16-20 que parmi ceux qui refusent de les lire. HOUBIGANT (282), VENEMA (674-5), MICHAELIS (OEB 17, 160-161), HITZIG (222), SCHOLZ (165), GIESEBRECHT (157), CORNILL (SBOT 61), DUHM (231), ERBT (98), EHRLICH (Randglossen 315), STREANE (175s.), ROTHSTEIN (805), SCHMIDT (334), NÖTSCHER (214), HYATT (1019), BRIGHT (209), NICHOLSON (Preaching 99), JANZEN (118), CARROLL 559, HOLLADAY II, 135.

[30] Avec des nuances légèrement différentes, la connexion entre retour au pays et "retour au Seigneur de tout leur coeur" est cependant présente dans les deux textes.

[31] Notamment avec une référence aux *mauvaises figues* du ch. 24.

Dans ces conditions il faudrait préférer le 𝔐 au 𝔊 qui atteste effectivement la première partie de cet ensemble, les vv. 10-14*, mais pas les vv. 16-20 qui en forment la seconde partie.

C'est l'avis de THIEL (2, 17). D'après lui, si l'on déplace le v. 15 : "les vv. 16-19 se rattachent directement à 10-14 et il en résulte un texte de bout en bout parallèle à 24, 4-10, qui peut difficilement être le fruit du hasard ou le résultat d'un travail artificiel". Il propose donc de déplacer le v. 15 devant le v. 8.[32]

Quelques auteurs, désireux de conserver la suite vv. 10-14.16-20, mais aussi la suite vv. 15.21 attestée dans le 𝔊, ont proposé de tenir ensemble ces deux caractéristiques en faisant appel au témoignage de l'antiochienne.[33]

GIESEBRECHT (157) défend ouvertement cette forme textuelle bâtarde représentée par l'antiochienne. Il remarque que le texte du 𝔊 est très abrupt en l'absence des vv. 16-20 devant le v. 15.[34] Il est vrai que le v. 15 constitue un commencement assez brutal, spécialement dans ce chapitre où s'accumulent les introductions devant la moindre des unités.[35] D'autre part Giesebrecht se rallie à l'idée que la suite des thèmes entre les vv. 10-14 et

---

32 "Versetzt man 15 vor 8f., schließen 16-19 direkt an 10-14 an, so daß eine durchgehende Parallelität zu 24, 4-10 entsteht, die kaum zufällig oder künstlich hergestellt sein dürfte".

33 C'est le cas, indirectement, de J.D. MICHAELIS en OEB 17, 161 : "Alle die uns beschwerlichen Verse vom 16ten bis zum 20sten lassen die LXX aus, und denn hängt der 15te Vers mit dem 21sten (...) Nur ist es schwer, diese ganze Stelle, die so völlig Jeremia Schreibart und Gedanken hat, für unächt zu erklären. Venema wollte sie hier auslassen, und an einem andern Ort einrücken, und wenn das zwischen dem 14 und 16ten Vers geschähe, wo sie in der Breitingerischen Ausgabe der LXX eingerückt sind, so wäre freilich keine Schwierigkeit mehr übrig." En réalité il semble bien que VENEMA (674-675) propose lui aussi de conserver 16-20 avec 10-14 et de déplacer le seul v. 15 devant le v. 21. L'édition de la Bible grecque citée par Michaelis est celle du chanoine Jean Jacques BREITINGER (Vetus Testamentum ex versione LXX interpretum, Zürich 1730-1732, 4 vols.). Elle reproduit en fait l'édition de GRABE (Septuaginta Interpretum, Oxford 1707-1720, 4 vols.). Grabe a placé le texte grec des vv. 16-20 *devant* le v. 15 sur la base du Codex Pachomianus qu'il a pu collationner à Londres; voir les Prolégomènes du volume des Prophètes (où il est désigné comme Codex Regius) et RAHLFS, Verzeichnis 113. Ce Codex, qui fait partie du groupe principal des manuscrits de l'antiochienne (cf. ZIEGLER, Einleitung 80-81), apparaît sous le sigle 22 dans l'édition de Göttingen, c'est donc indirectement au texte antiochien que se réfère Michaelis lorsqu'il propose la séquence : 29, 10-14.16-20.15.21.

34 HOUBIGANT (282), qui place 16-19 devant 10-14, remarque aussi le mauvais effet de ce texte commençant au v. 15, il propose en conséquence de laisser le v. 20 devant le v. 15.

35 Cf. SEIDL, Texte und Einheiten 97-99.

16-20 est excellente. Il en tire la conclusion suivante sur le texte antiochien : "Es müsste ein sonderbarer Zufall sein, dass eine solche Gedankenfolge durch die blosse Conjectur eines Bibelübersetzers, der das vorhandene Material in keiner Weise antaste, gewonnen wäre."

Deux objections majeures doivent être opposées à cette forme du texte :

1) Dans l'hébreu hypothétique correspondant au texte antiochien on obtient une assez bonne introduction au v. 15 en le cousant au v. 20, mais, ce faisant, on déchire le manteau plus haut, car c'est alors la cohésion entre les vv. 10-14 et 16-20 qui est heurtée. En effet, quelles que soient les relations internes entre ces deux ensembles, l'introduction כִּי־כֹה אָמַר ה' du v. 16 ne fait pas une suite naturelle au v. 14.[36] D'autant moins naturelle si on suit le texte antiochien qui atteste le 'plus' du v. 14 en totale contradiction avec les vv. 16-20. On peut toujours essayer de justifier cette construction, mais il est plus facile d'admettre l'absence pure et simple d'une introduction devant l'ensemble des vv. 15.21-23.

2) Quant au témoignage de l'antiochienne, que vaut-il en fait ? L'origénienne et la Vulgate confirment l'ordre difficile des versets selon le 𝔐 et cela fait peser un lourd soupçon sur le texte antiochien. Il est fort probable qu'il a cherché ici à améliorer le texte qu'il emprunte à l'origénienne.[37]

Il n'est pas très surprenant de voir l'antiochienne insérer ces versets hexaplaires de façon originale en vue de faciliter la lecture du texte.[38] On a déjà vu qu'elle intègre 23, 7-8 à la suite du texte d'Origène, puis qu'elle manipule l'introduction de ces deux versets, qu'elle lit de nouveau avec le 𝔊 à la fin du ch. 23, pour en faire un oracle qu'on peut lire avec le ch. 24.[39] Il suffit que les éditeurs antiochiens aient jugé, comme la plupart des modernes, que le v. 15 ne doit pas être séparé du v. 21 pour qu'ils aient décidé d'introduire le complément hexaplaire *devant* le v. 15. Cette décision devait du reste s'imposer assez facilement, puisqu'après l'introduction du long 'plus' théodotionique du v. 14, il devenait définitivement impossible de lire le v. 15 avec ce qui précède. Les éditeurs du texte antiochien cherchaient plus à produire une "intégrale biblique" qu'à reproduire avec fidélité une tradition textuelle. Au moment d'insérer les vv. 16-20 à l'intérieur de leur texte grec, ils devaient presque nécessairement les placer devant le v. 15, de façon à ce qu'il conserve sa connexion naturelle avec le v. 21 devenue la seule possible.

---

[36] HITZIG (223) et GRAF (360) notent cette difficulté.

[37] CORNILL (318) aussi a vu dans cette forme une (vaine) tentative d'améliorer le texte.

[38] Voir le "Post-Scriptum" de BARTHÉLEMY sur la "recension lucianique", Etudes d'histoire du texte 246.

[39] Voir ci-dessus p. 49.

3.3.12. Le texte grec

Si l'on commence à lire une nouvelle unité à partir du v. 15, il faut reconnaître que le 𝔊 présente un commencement un peu rude. Cependant, on ne peut exclure que le 𝔊 ait lu le v. 15 comme la finale des vv. 10-14. Tel qu'il se présente, le 𝔊 semble n'avoir lu dans son modèle hébreu que les deux premiers mots du v. 14 : וְנִמְצֵאתִי לָכֶם. Dans ces conditions, la proposition circonstancielle du v. 15, comprise comme une subordonnée causale, était assez indiquée pour compléter cette courte principale. Le verbe מָצָא au verset précédent est déjà complété par une circonstancielle introduite par כִּי. Il était donc *possible* d'interpréter cet ensemble comme un parallélisme :

καὶ εὑρήσετέ με	ὅτι[40] ζητήσετέ με ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ὑμῶν
καὶ ἐπιφανοῦμαι ὑμῖν	ὅτι εἴπατε Κατέστησεν ἡμῖν ...

A ce sujet, il est intéressant de noter que la coupure proposée par SWETE, RAHLFS et ZIEGLER *devant* le v. 15 ne correspond pas nécessairement à la coupure traditionnelle du texte grec.[41] Le Vaticanus présente un blanc *devant le v. 21,* alors qu'il n'en présente aucun autre dans la même colonne et que ce blanc l'a obligé à diminuer les deux dernières lettres de οὕτως immédiatement après. De son côté le Sinaiticus atteste au v. 21 un alinéa qui opère une coupure très nette *entre le v. 15 et le v. 21.* Ces deux témoignages semblent indiquer que la coupure entre le v. 15 et le v. 21 ainsi que le rattachement du v. 15 à ce qui précède constituent au moins *une* répartition traditionnelle du texte grec au 4° siècle.

3.3.13. La lecture du texte massorétique

La place originelle du v. 15 était probablement devant les vv. 21ss., mais dans l'état présent du 𝔐 la seule lecture possible du v. 15 est à la suite des vv. 10-14, comme une finale de cet oracle de salut. D'autre part, si les précédentes analyses sont justes, le long 'plus' du v. 14 est postérieur aux vv. 10-14* et 16-20. Ceci suggère une étape antérieure du texte dans laquelle le v. 15 était intégré à l'ensemble de la manière suivante :

וְנִמְצֵאתִי לָכֶם   כִּי אֲמַרְתֶּם הֵקִים לָנוּ ה' נְבִאִים בָּבֶלָה

Autrement dit, si la place du v. 15 ne résulte pas d'un accident textuel propre au 𝔐, celui-ci ne pouvait être lu qu'à la façon d'une finale dans la promesse

---

[40] Si le choix de ZIEGLER en faveur de ὅτι est juste, c'est un indice (léger) supplémentaire d'une interprétation en ce sens.

[41] Dans sa traduction de 1851, Sir Lancelot C.L. BRENTON attachait par le sens le v. 15 au v. 21, mais il respectait, dans sa présentation du texte, la séparation entre les deux.

de retour adressée aux seuls Judéens de Babylone. Eu égard au contenu de ce verset, qui concerne spécifiquement les Judéens de Babylone, cela donne un texte assez cohérent . L'unité des vv. 10-15* est en outre assurée par l'inclusion que produit le hifil du verbe קוּם avec Dieu sujet. Dieu promet aux Judéens babyloniens d'accomplir sa bonne parole :

וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיכֶם אֶת־דְּבָרִי הַטּוֹב (v. 10)

parce qu'ils ont reconnu les prophètes qu'il leur suscite :

הֵקִים לָנוּ ה׳ נְבִאִים בָּבֶלָה (v. 15)

C'est évidemment un changement radical de position par rapport aux avertissements des vv. 8-9 et aux condamnations des vv. 21ss. Mais on verra que le 'plus' des vv. 16-20, qui oblige à lire ainsi le v. 15, est lui-même tout entier orienté dans cette direction. Il justifie la différence de destin entre les communautés babylonienne et palestinienne sur la base de cette écoute ou non écoute des prophètes que Dieu envoie (vv. 19-20). En outre, même sans les vv. 16-20, ce changement de perspective reste tout à fait possible dans le texte; dans la mesure où l'on peut distinguer les נְבִיאֵיכֶם אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם du v. 8 et les נְבִאִים que Dieu suscite du v. 15. Les premiers sont associés aux magiciens et faiseurs de songes et il est dit expressément que le Seigneur ne les a pas envoyés (לֹא שְׁלַחְתִּים v. 9).[42]

Le 𝔐 offre donc une cohésion plus vraisemblable qu'on ne l'a généralement admis. Toutefois, cette cohésion trahit un travail rédactionnel tardif en produisant des ruptures dans l'ordre originel le plus vraisemblable, à savoir l'ordre que le 𝔊 permet de restituer (vv. 15.21ss.). Les deux signes formels de cette cohésion tardive sont a) l'accompli du verbe אָמַר du v. 15 et b) l'introduction du v. 16 par la conjonction כִּי.

3.3.2. Composition

a) Le v. 16

אֲחֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא־יָצְאוּ אִתְּכֶם בַּגּוֹלָה. Cette phrase est unique dans le livre mais elle utilise des éléments connus par ailleurs. יָצָא בַּגּוֹלָה est employé dans l'oracle sur Moab : Kemosh *sortira en exil*, avec ses prêtres et ses princes.[43] Quant à l'expression *vos frères*, elle désigne en Jr 7, 15 la partie du peuple que le Seigneur a rejetée loin de lui.

---

[42] Le v. 9, avec כִּי בְשֶׁקֶר הֵם נִבְּאִים לָכֶם, semble d'ailleurs inclure dans un même jugement la mauvaise prophétie et les divinations et les songes.

[43] Jr 48 (31), 7.

b) Le v. 17

Comme le fait remarquer HITZIG (223), le v. 17 présuppose chez le lecteur la connaissance du ch. 24. Sans cela on ne pourrait comprendre le discours du prophète au v. 17b. Dans le même sens il faut remarquer la gradation curieuse des vv. 17a-17b. L'envoi du glaive, de la famine et de la peste laisse suffisamment entendre que Dieu ne considère pas ces Judéens comme de "bons fruits". Sans le ch. 24, on pourrait donc sérieusement se demander ce que signifie qu'il va les rendre semblables à de "mauvaises figues", et si cela est vraiment plus terrible que le glaive, la famine et la peste.

En fait la composition du v. 17 dépend entièrement de Jr 24, 8-10. Au v. 17a la triade des substantifs אֶת־הַחֶרֶב אֶת־הָרָעָב וְאֶת־הַדָּבֶר sert de complément au verbe שָׁלַח, phénomène qui n'arrive qu'ici et en 24, 10a.[44] Puis le v. 17b reprend littéralement 24, 8a avec le verbe נָתַן de 24, 8b. La parenté formelle avec ces versets, la curieuse gradation créée par l'assemblage de ces matériaux et la nécessité de passer par Jr 24 pour comprendre 29, 17, sont autant d'éléments qui confirment cette dépendance rédactionnelle.

Si tel est le cas, on peut aussi affirmer que l'inversion très curieuse de l'ordre qu'on trouve au ch 24 est volontaire :

1) שָׁלַח אֶת־הַחֶרֶב אֶת־הָרָעָב וְאֶת־הַדָּבֶר (24, 10) → 2) נָתַן כַּתְּאֵנִים רָעוֹת (24, 8)

Notons provisoirement que cette inversion sert à placer l'oracle de condamnation des vv. 17-19 dans une inclusion par שָׁלַח; Dieu *envoie* des fléaux après avoir *envoyé* sans cesse des prophètes.

c) Le v. 18a

La première partie du verset reprend le thème des trois fléaux emprunté dans le verset précédent à 24, 10a. Cependant le verbe change : רָדַף se substitue au piel de שָׁלַח. La forme רָדַפְתִּי avec sa 1ère pers. sing. est unique dans la Bible,[45] et jamais le verbe רָדַף ne régit les trois fléaux comme ici. Le verbe se comprend assez bien d'après la suite du verset : cette poursuite est nécessaire pour atteindre les Judéens *parmi tous les peuples où je les ai chassés*. Néanmoins, le sens de la préposition בְּ avec les fléaux est ordinairement instrumental : exterminer *par le glaive* (cf. 14, 12 כִּלָּה; 44, 12 תָּמַם); mourir *par le glaive* (21, 9; 38, 2, etc.); visiter *par le glaive* (27, 8; 44, 13).

---

44 Avec שָׁלַח on ne trouve ailleurs que le seul glaive : a) avec le piel de שָׁלַח en 9, 15 et 49, 37; b) avec le qal en 25, 16.27.

45 En Jérémie le verbe רָדַף est assez rare : Jr 15, 15; 17, 18; 20, 11; 39, 5 et 52, 8. A ma connaissance, il n'y a que deux emplois de ce verbe avec Dieu sujet : Lm 3, 43.66.

Ici, après רָדַף אַחַר la préposition בְּ prend une nuance d'accompagnement : je les poursuivrai *avec le glaive*.

Cinq fois la triade des fléaux mentionnés ici בַּחֶרֶב בָּרָעָב וּבַדָּבֶר est attestée dans le texte commun au 𝔊 et au 𝔐.[46] La première fois en 14, 12, Dieu refuse l'intercession de Jérémie en faveur du peuple. Il lui fait prédire l'extermination *par le glaive et par la famine et par la peste*. Ce troisième fléau, plus imprévisible, donne une tonalité encore plus sombre à la prophétie de Jérémie en ce contexte, car les faux prophètes, eux, rassurent le peuple seulement à propos du glaive et de la famine (14, 13). Les quatre autres mentions communes des trois fléaux concernent en priorité le roi Sédécias, Jérusalem et les Jérusalmites.[47]

Dans sept autres cas, le 𝔐 atteste seul le troisième fléau, à quoi il faut ajouter la mention de cette triade à l'intérieur de trois 'plus' du 𝔐.[48] Ceci fait 15 attestations de la liste des trois fléaux, dont cinq seulement sont partagées par le texte du 𝔊.[49] Le 𝔐 semble donc porter un intérêt particulier à la forme longue. Du reste on ne voit pas pourquoi le traducteur grec aurait parfois abrégé cette liste et parfois non.[50]

Il n'est pas sans intérêt de comprendre l'usage de la liste longue dans le 𝔐. On peut classer les occurrences propres au 𝔐 en deux catégories principales.

1. En 21, 9 et 38, 2 Jérémie affirme qu'il est encore possible, individuellement, d'échapper à ces catastrophes. L'ajout du troisième fléau, dans ce

---

[46] Helga WEIPPERT (Prosareden) a soigneusement étudié cette triade de substantifs dont elle se propose de retracer le développement (149-157). Selon WEIPPERT la triade serait apparue d'abord dans le livre de Jérémie : "Die vorjeremianische Literatur kennt diese Form der Trias noch nicht, die nachjeremianische Literatur setzt sie voraus" (179). Pour Jérémie (158-172. 180-191), son étude ne prend pas en compte l'hypothèse des deux étapes rédactionnelles du livre représentées par le 𝔊 et le 𝔐.

[47] Le roi Sédécias et les Jérusalmites : 21, 7; 24, 10 et 34, 17; Jérusalem à la fin du règne de Sédécias : 32, 36; le roi Sédécias, ses princes et le reste des habitants du pays : 24, 8; la mention de Jérusalem est un 'plus' dans le 𝔐 de 24, 8.

[48] Ajout du troisième fléau en 21, 9; 27, 8; 32, 24; 38, 2; 42, 17.22; 44, 13. Mention des trois fléaux seulement dans le 𝔐 : 27, 13; 29, 17.18.

[49] En 44, 12, le 𝔐 atteste la liste à deux fléaux dans le but d'affermir le parallélisme avec 42, 15s.; le même rédacteur a ajouté en 44, 12 ceux *qui ont tourné leur face pour venir au pays d'Egypte y habiter* = 42, 15; et en 42, 15 שְׁאֵרִית יְהוּדָה et לָבֹא = 44, 12.

[50] JANZEN 44 répond à l'argument de GIESEBRECHT (117) selon qui le 𝔊 aurait abrégé ici et là "aus Bequemlichkeit" : "in that case, 𝔊 has translated the full series almost as often as it has been shortened".

contexte, permet de neutraliser un peu l'image de "prophète de malheur" qui s'attache à Jérémie. Il introduit l'idée que, si Jérémie annonce un malheur total sur la génération de Sédécias (21, 7), c'est aussi pour exhorter les gens à échapper à ces plaies.[51] De même en 27, 8 la triade est reconstituée pour préparer sa reprise en 27, 13 et montrer que Jérémie prophétisait ces choses pour prévenir la nation des malheurs qui la menacent et pour les empêcher.[52] Le caractère radical de la condamnation de 14, 12 semble avoir frappé les héritiers du livre, puisqu'en 32, 24, vers la fin du siège de Jérusalem, le prophète rappelle à Dieu cette prophétie des trois fléaux, qui se réalise au moment où il lui ordonne de poser un acte d'espérance.[53] Ces diverses mentions des trois fléaux, propres au 𝔐,[54] atténuent donc l'aspect négatif de la prophétie en soulignant son rôle d'avertissement en vue d'une prévention. La prophétie de Jérémie, quoique totalement négative en apparence, doit ouvrir une autre voie pour le peuple.

2. Au contraire, en 42, 17.22 et 44, 13 l'ajout du troisième fléau dans le 𝔐 a pour effet de souligner la condamnation de ceux qui, après la chute de Jérusalem, quitteront le pays pour aller vivre en Egypte. Ceux-ci connaîtront tout ce que le prophète a annoncé sur Jérusalem (42, 18; 44, 13), ils ne peuvent espérer fuir l'oracle en fuyant le pays. A cette seconde catégorie appartient la mention des trois fléaux en 29, 17.18. Le v. 18a se rapproche plus particulièrement du ch. 42. Alors que 29, 17 réserve les trois fléaux aux habitants de Jérusalem, 29, 18 applique les trois fléaux à la poursuite de ceux-ci (אַחֲרֵיהֶם) dans tous les pays. Au ch. 42, l'idée de poursuite, représentée ici par le verbe רָדַף, est aussi associée, dans une certaine mesure, aux trois fléaux :

Le glaive (...) vous rattrapera (hifil de נָשַׂג) *au pays d'Egypte et la faim (...) s'attachera à vous* (יִדְבַּק אַחֲרֵיכֶם) *jusqu'en Egypte et là vous mourrez (...) (17) là ils mourront par le glaive, par la faim et par la peste* (42, 16-17)

De la même façon la triade est complétée en 42, 22 et 44, 13 pour souligner que la fuite vers l'Egypte n'a servi à rien. On subit toujours le sort des habi-

[51] Ce passage est le premier endroit depuis 14, 12 où la triade réapparaît, or juste après 21, 7, la triade revient dans le cadre d'une invitation à la vie : *Voici que je mets devant vous le chemin de la vie et le chemin de la mort* (Jr 21, 8-9).

[52] Le thème de la vie rapproche d'ailleurs 27, 13 et 21, 8-9. C'est un thème important de la rédaction post-exilique du ch. 27; pour les rapports étroits entre 27, 8 et 27, 13, et la proximité de 27, 13 avec 21, 7-9, voir plus loin l'analyse de 𝔐 Jr 27.

[53] Le troisième fléau étant un 'plus' du 𝔐.

[54] Jr 21, 9 // 38, 2; 27, 8.13; 34, 22.

tants de Jérusalem "dans le lieu où l'on a désiré demeurer" (42, 22). Jr 29, 18a avec son idée de poursuite est donc très cohérent avec le sens trouvé en 42, 17.22 et 44, 13, lieux où le troisième fléau a été ajouté.[55]

42, 22 offre encore un autre élément de comparaison intéressant, puisque l'extermination par les trois fléaux sanctionne le refus d'écouter la parole du SEIGNEUR dite par le prophète qu'il envoie (voir 41, 19-21),[56] ce qui est exactement le motif invoqué en 29, 19 pour la condamnation aux trois fléaux des Judéens qui ne sont pas partis à Babylone (vv. 17 et 18).

En résumé, Jr 29, 18a présente des caractéristiques formelles et contextuelles qui le rapprochent beaucoup de l'annonce des trois fléaux en Jr 42, 17.22.[57] C'est le seul autre endroit où l'on a l'idée de poursuite avec les trois fléaux et où ces fléaux sanctionnent le refus d'écouter la parole du (des) prophète(s). Ces ressemblances s'appuient :

1) sur l'usage exceptionnel du verbe רדף avec les trois fléaux en 29, 18a,

2) sur l'ajout du troisième fléau (דֶּבֶר) en 𝔐 42, 17 et 42, 22.

d) Le v. 18b

נָתַן לְזַעֲוָה est une expression plutôt rare, puisqu'on la trouve quatre autres fois dans la Bible : Jr 15, 4; 24, 9; 34, 17 et 2 Ch 29, 8.[58] En Jérémie,

---

55 Du fait de son usage particulier de la préposition בְּ־, Jr 29, 18a apparaît comme une construction prégnante intégrant l'idée de *poursuite* (avec les fléaux) de 42, 16 et celle de destruction par les *trois* fléaux de 42, 17.

56 C'est peut-être pour renforcer la connexion de 42, 22 avec 42, 19-21, le lien entre le refus d'écouter le prophète et l'extermination par les fléaux, que les mots יָדֹעַ תֵּדְעוּ כִּי en 42, 19bα sont répétés devant les trois fléaux en 42, 22 (voir aussi le 'plus' de 42, 22bβ).

57 Il reste la mention des trois fléaux en 44, 12, mais elle concerne les Judéens installés en Egypte, et de nombreux ajouts propres au 𝔐 font de ce texte un "double" de 42, 15-22. On n'y retrouve ni l'idée de *poursuite des fléaux*, ni le motif du *refus d'entendre les paroles de Dieu dites par le prophète*, ni bien sûr l'extension des fléaux à des Judéens exilés ailleurs qu'en Egypte.

58 Le mot lui-même est assez rare. Le Ketiv en Jr est toujours זועה et le Qeré זַעֲוָה; de même en 2 Ch 29, 8. Le Ketiv est représenté en Is 28, 19 (זְוָעָה) où il est protégé par une massore dans les mss d'Alep et du Caire, tandis que le Qeré de Jérémie est directement attesté en Dt 28, 25 et Ez 23, 46. On a donc cinq fois le Ketiv זועה Jr 15, 4; 24, 9; 29, 18; 34, 17 et 2 Ch 29, 8, plus une fois זְוָעָה (Is 28, 19) qui est sans doute le même mot; et deux attestations directes de זַעֲוָה (Dt 28, 25 et Ez 23, 46), le Qeré de Jr et 2Ch. Sur le sens de ce mot, voir WEIPPERT, Prosareden 188-9, n. 360; le rattachement à la racine זוע *trembler, agiter violemment* est le plus vraisemblable. L'évocation du destin de Juda suf-

d'où elle provient, elle est chaque fois suivie de לְכֹל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ.[59] La formulation de 29, 18b וּנְתַתִּים לְזַעֲוָה לְכֹל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ se retrouve exactement en Jr 15, 4 et 24, 9. Du seul fait de la suite du verset (18bβ), 24, 9 apparaît comme le modèle de 29, 18b. 24, 8-10 reste donc le texte-source de 29, 17-18. Néanmoins, 29, 18b et 24, 9 diffèrent sur deux points :

1) La liste des quatre attributs supplémentaires introduits par le verbe נָתַן,

2) L'antécédent (הַגּוֹיִם) de la relative qui achève le verset.

1) לְאָלָה וּלְשַׁמָּה וְלִשְׁרֵקָה וּלְחֶרְפָּה

Des quatre mots que propose Jr 24, 9 (לְחֶרְפָּה וּלְמָשָׁל לִשְׁנִינָה וְלִקְלָלָה), un seul est conservé en 29, 18 : (וּ)לְחֶרְפָּה, passé de la première à la dernière place. Le mot לְאָלָה qui commence la liste en 29, 18 ne se retrouve que deux fois dans le livre, en 42, 18 et 44, 12. Dans ces deux autres endroits comme en 29, 18, il commence également une liste de quatre mots dans laquelle il est suivi par וּלְשַׁמָּה en seconde position et וּלְחֶרְפָּה en quatrième position. Il y a donc une assez grande proximité entre la série de 29, 18 et celle de 42, 18 et 44, 12. Il est cependant très probable que la Vorlage du 𝔊 n'attestait pas une liste identique en 44, 12.[60] Bien que la rétroversion du 𝔊 soit plus difficile en 42, 18, le grec y atteste bien *quatre* attributs : εἰς ἄβατον καὶ ὑποχείριοι καὶ εἰς ἀρὰν καὶ εἰς ὀνειδισμὸν. Le premier (εἰς ἄβατον) correspond sans aucun doute au second mot de l'hébreu לְשַׁמָּה, car on ne voit pas pourquoi le traducteur aurait rendu par εἰς ἄβατον un mot rare (לְאָלָה) alors que c'est toujours לְשַׁמָּה qu'il traduit ainsi.[61] Les

---

fit à produire une frayeur qui va jusqu'au tremblement : *je fais d'eux un exemple terrifiant* (TOB); *j'en ferai un objet d'horreur* (Bible de Jérusalem 24, 9). Par contre, il est plus hasardeux d'affirmer, comme le fait Weippert, que "Das semasiologische Feld des Wortes ergibt eine Verbindung mit Ausdrücken des Spottens"; il me semble que seul Jr 24, 9 pourrait soutenir une telle connotation.

59 Un autre parallèle biblique serait Dt 28, 25, mais c'est le verbe הָיָה qui régit les attributs et non נָתַן comme en Jérémie.

60 𝔊 44, 12 n'a que trois attributs : (ἔσονται) εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς ἀπώλειαν καὶ εἰς κατάραν. Le premier et le dernier sont des équivalents stables pour חֶרְפָּה et קְלָלָה respectivement. Le 'moins' est certainement לְשַׁמָּה pour lequel le traducteur avait des équivalences bien établies (comme εἰς ἄβατον au v. suivant) et n'avait pas besoin d'utiliser un mot qui lui sert plus d'une fois à résoudre une difficulté (ἀπώλεια). La reproduction de 42, 18 en 𝔐 44, 12 est un trait supplémentaire dans le parallélisme que le rédacteur veut créer entre 44, 11-14 et 42, 15-18, voir ci-dessus n. 49.

61 Dans la seconde partie du livre grec, c'est-à-dire à partir du ch. 29; auparavant, entre les chs. 18 et 28, l'équivalence est régulièrement εἰς ἀφανισμόν. L'hypothèse de deux tra-

deux derniers termes de la liste du 𝔐 trouvent dans le grec leur équivalence habituelle. Quant à l'adjectif ὑποχείριοι, il interrompt la séquence habituelle εἰς + accusatif, et c'est peut-être le signe que le traducteur a déplacé une traduction "désespérée" du premier mot (לְאָלָה) pour lui donner une meilleure assise. En effet, la soumission à une nation étrangère, signifiée par ὑποχείριοι, se trouve ainsi bien placée pour expliquer la malédiction et la honte qui découlent assez naturellement de cet état de soumission.[62]

En résumé Jr 42, 18 est le seul autre lieu où se retrouve une série de quatre attributs commençant par לְאָלָה.et qui a des chances d'avoir fait partie du texte commun. Il est probable que 29, 18b s'écarte de son modèle principal (24, 9) pour se rapprocher à nouveau de 42, (15-)18, qui est déjà la source probable de 29, 18a. Le v. 18 continue sa référence implicite au ch. 24 tout en intégrant des idées et des mots de 42, 18.

Reste le troisième mot de la liste : וְלִשְׁרֵקָה, différent de celui que l'on trouve en 42, 18 et 𝔐 44, 12. Ce substantif apparaît 7 fois dans la Bible dont cinq en Jérémie, Jr 29, 18 inclus.[63] Il est relativement bien à sa place ici puisqu'il apparaît toujours après לְשַׁמָּה, le mot précédent de notre liste. Des emplois en Jérémie, on peut éliminer 51, 37 qui concerne Babylone et est absent du 𝔊. Quant à Jr 25, 9, il joue un rôle charnière par rapport à 25, 18, mais concerne Juda *et* les autres nations. Restent 19, 8 et 25, 18 qui concernent tous deux Juda et Jérusalem. Le rapprochement avec 25, 18 s'impose pour les raisons suivantes :

1) C'est le seul autre endroit du livre où ce mot est régi par le verbe נָתַן.
2) En 25, 18, du fait d'un ajout du rédacteur, le mot se trouve en troisième position à l'intérieur d'une liste de quatre attributs.

---

ducteurs pour deux parties du livres se départageant à la fin du ch. 28 me semble plausible; cf. THACKERAY, Septuagint and Jewish Worship, 29ss. Faut-il voir dans les caractéristiques de la seconde partie le fait d'une recension vers l'hébreu comme le propose Emmanuel TOV (The Septuagint Translation of Jeremiah, 46-47) ? C'est difficile à dire. En tout cas ἄβατος ne me semble pas corriger en direction de l'hébreu שַׁמָּה.

[62] Si c'est le mot לְאָלָה que le 𝔊 rend ainsi, il est peu probable que la difficulté vienne de sa compréhension du mot, régulièrement traduit dans le Pentateuque par "malédiction" (ἀρά). Mais c'est justement la présence de קְלָלָה (= ἀρά) dans la série qui a pu le gêner; comp. le commentaire de RADAQ. On peut se demander si le traducteur n'a pas choisi ce terme en privilégiant la valeur "serment" pour אָלָה; (cf. Targum לְמוֹמֵי = assermentement). La soumission d'un peuple, d'une ville ou d'un état, que désigne assez souvent cet adjectif ὑποχείριος dans la littérature grecque, supposant en principe un serment d'allégeance.

[63] Les autres lieux sont Jr 19, 8; 25, 9.18; 51, 37.

3) Le complément direct auquel il se rapporte est un suffixe pluriel englobant le roi de Juda et le peuple de Jérusalem, comme en 29, 17.18.[64]

4) Cette sanction qui leur est appliquée est motivée par l'indifférence envers les prophètes que le Seigneur envoie et le refus d'entendre les paroles de Dieu (25, 4-8 → (v. 9) → v.18), désignée par *mes paroles,* comme c'est le cas en 29, 19.[65]

Cette dernière relation à 25, 18 paraît assez ténue, mais nous allons voir que les liens avec 𝔐 Jr 25 s'intensifient au v. 19.

e) Le v. 19

Le refus d'écouter les paroles divines est maintes fois exprimé dans le livre de Jérémie.[66] Le peuple n'écoute pas la voix de Dieu (שָׁמַע suivi du complément בְּקוֹל) il n'écoute pas Dieu (שָׁמַע suivi du complément prépositionnel אֶלִי) il n'écoute pas les paroles de Dieu (שָׁמַע suivi du complément דְּבָרַי).[67] Six fois le verbe שָׁמַע est suivi du complément דְּבָרַי comme ici.[68] Egalement caractéristique est le cliché du v. 19b : *le Seigneur a envoyé ses serviteurs les prophètes sans se lasser.*[69]

Cependant, les deux clichés *écouter mes paroles* et *envoyer mes serviteurs les prophètes* ne se retrouvent jamais conjoints et articulés comme ici. On est donc en présence d'une formulation inhabituelle du refus d'écouter, à l'aide de clichés fréquents dans le reste du livre.

Deux autres éléments caractérisent cette composition particulière :

1) La phrase *je vous ai envoyé (tous) mes serviteurs les prophètes* est régulièrement suivie de celle-ci : *et ils (vous) n'ont (n'avez) pas écouté ni*

---

64 Plus "les villes de Juda" en 25, 18.

65 Ce dernier élément peut sembler assez faible, car le refus d'écouter est un motif courant de châtiment dans le livre de Jérémie et la littérature deutéronomiste. Il faut noter toutefois que Jr 25 est le seul autre lieu du livre où ne pas écouter *mes paroles* (v. 8) renvoie directement à *Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes inlassablement* (v. 4) comme ici en 29, 19. Voir ci-après la composition du v. 19.

66 Jr 3, 13.25; 6, 19; 7, 13.24-26; 11, 8.10; 13, 10; 16, 12; 17, 23; 19, 15; 25, 3-4.7; 26, 5; 34, 17; 35, 13-17; 36, 31; 40, 3; 42, 21; 43, 4.7; 44, 4-5.23.

67 En 6, 19 c'est le verbe au hifil הִקְשִׁיב qui régit le complément דְּבָרַי.

68 Jr 11, 10; 13, 10; 19, 15; 25, 8; 29, 19 et 35, 13.

69 En dehors de 29, 19 : Jr 7, 25; 25, 4; (26, 5); 35, 15 (הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ >𝔊); 44, 4; voir le tableau de WEIPPERT, Prosareden 133-134.

tendu l'oreille,[70] or seul le premier élément de cette dernière phrase est ici présent (וְלֹא שְׁמַעְתֶּם).

2) L'envoi des prophètes est lui-même toujours introduit par la conjonction de coordination : (וָאֶשְׁלַח) et non par אֲשֶׁר comme ici. Cette introduction par אֲשֶׁר resserre le lien entre 19a et 19b et empêche toute interprétation indépendante du deuxième membre du verset. Le refus d'écouter les prophètes (19b) explicite le refus d'écouter la parole divine (19a). Cette construction met en relief la totale identité entre les paroles de Dieu ("mes paroles") et ce que disent les prophètes :

Parce qu'ils n'ont pas écouté mes paroles, oracle du Seigneur,
car [71]je leur ai envoyé mes serviteurs les prophètes sans me lasser...

Non seulement la conjonction de ces deux phrases est un fait inhabituel, mais cette façon de souligner l'identité entre paroles de Dieu et paroles des prophètes, par des formes suggérant l'équivalence, est assez remarquable dans les 'plus' du 𝔐.

Il s'agit le plus souvent d'exploiter une équivalence existante au profit d'un parallélisme qui dégage plus nettement la personne du (des) prophète(s). Ainsi l'ajout de 7, 27 qui établit un parallèle avec 7, 13 et place le prophète dans une situation identique au Seigneur. C'est aussi l'un des motifs principaux de la refonte de Jr 25, 1-7, où la phrase *Je vous ai parlé inlassablement* (אַשְׁכֵּים וְדַבֵּר) se réfère dans le 𝔐 au prophète Jérémie disant la parole de Dieu (25, 1-2); les 'plus' de 42, 19-22, spécialement au v. 21, dissocient également la personne du prophète pour mieux lui attribuer cette autorité de Dieu qui parle.

Bien qu'on ne retrouve pas les deux phrases susdites articulées en une seule unité, comme en Jr 29, 19, elles sont mises en parallèle en Jr 25, 4-8[72] :

---

[70] Cf. WEIPPERT, Prosareden 123-129. A l'exception de 26, 5 qui n'est pas un constat sur le passé mais envisage une éventualité. On peut mettre de côté ce passage du fait de cette différence fondamentale; de plus 26, 5 n'a pas la même forme : le groupe nominal *mes serviteurs les prophètes* sert d'antécédent à la relative *que je vous envoie*. Par contre, il faut conserver la formule stéréotypée en 25, 4 telle que le 𝔊 nous l'atteste, car le 𝔐 ("et *Il* vous a envoyé *ses* serviteurs les prophètes") participe d'une recomposition de tout le ch. 25 (voir pp. 194-195 et 202ss.). En dehors des quatre cas où elle accompagne "l'envoi inlassable des prophètes", la formule "écouter et tendre l'oreille" se retrouve en Jr 7, 24; 11, 8; 17, 23; 35, 14, toujours à propos des "pères" qui ont désobéi.

[71] On pourrait traduire אֲשֶׁר "à savoir", comme en Jr 32, 40 ou 1, 16; pour la valeur de conjonction de אֲשֶׁר, voir HALAT 95b.

[72] Selon le 𝔊, dont la Vorlage représente indéniablement un texte plus ancien que le 𝔐. Dans le 𝔐 le parallélisme est exploité pour pousser encore plus loin l'identification entre la parole prophétique et la parole de Dieu; voir plus loin l'analyse de ce passage, § 6.1.1.

(4) Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes inlassablement, mais vous n'avez pas écouté...

(8) C'est pourquoi (...) puisque vous n'avez pas écouté mes paroles...

De plus, la sanction divine est annoncée sur un mode semblable en 25, 8 et 29, 19 :

25, 8 : יַעַן אֲשֶׁר לֹא־שְׁמַעְתֶּם אֶת־דְּבָרָי׃
29, 19 : תַּחַת אֲשֶׁר־לֹא־שָׁמְעוּ אֶל־דְּבָרַי׃

La sanction elle-même comprend le fait que Dieu fera de Juda et des nations alentour : un *sifflement éternel* (25, 9). De fait pour Juda, qui est la première des nations à boire la coupe, on a l'expression נָתַן לִשְׁרֵקָה (25, 18). Or l'analyse du verset précédent a montré que 𝔐 25, 18 est le lieu le plus semblable à 29, 18 pour la manière dont il traite ce mot. On a donc des éléments formels qui semblent rapprocher spécialement 29, 19 du thème de l'écoute des prophètes tel qu'il est développé en Jr 25.

Un autre élément de 29, 19 s'explique peut-être à partir de Jr 25, ce sont les deux derniers mots du verset : וְלֹא שְׁמַעְתֶּם. Ces deux mots altèrent la cohésion du verset en raison du passage de la 3ème à la 2ème pers. plur. Ils rompent surtout la cohésion de l'oracle commencé au v. 17, en donnant au long discours sur les Judéens palestiniens une conclusion en forme d'interpellation directe, la conjonction de coordination renforçant la difficulté.

Une douzaine de manuscrits massorétiques proposent un suffixe 2ème pers. (שָׁלַחְתִּי) אֲלֵיכֶם dans la proposition précédente, ils échappent ainsi à la difficulté, mais il s'agit probablement d'une harmonisation.[73] אֲלֵיהֶם est solidement attesté pour le 𝔐 par les mss du Caire et le Firkovich,[74] suivis de tous les mss anciens. Il correspond sans doute au texte proto-massorétique, puisqu'il est soutenu par le texte attribué à Théodotion (πρὸς αὐτούς) dans le Marchalianus et le Barberini, ainsi que par l'origénienne, l'antiochienne, la Vulgate (*ad eos*), la Peschitta et le Targum. Quant à la correction de וְלֹא שְׁמַעְתֶּם en וְלֹא שָׁמֵעוּ, représentée par l'origénienne et la Peschitta, elle ne peut être adoptée comme texte original.[75] Le 𝔐, dont la tradition est monolithique en cet endroit,[76] présente une *lectio difficilior* soutenue par Théodotion, la Vulgate et le Targum. Cette seconde transformation prouve la tentation de l'harmonisation entre les 2ème et 3ème pers. plur. du verset.

---

[73] DE ROSSI Variae lectiones III, 100-101; les plus anciens de ces mss datent de la fin du 13ème siècle, les autres sont datés entre 1300 et 1500.

[74] Le ms d'Alep est lacunaire en cet endroit.

[75] GIESEBRECHT 157-158 et CONDAMIN 201 proposent de lire ainsi.

[76] Si l'on en croit le silence de KENNICOTT et DE ROSSI.

HITZIG (224) voit dans ces deux mots une réminiscence de passages tels que 25, 4 et 26, 5 et plus spécialement 25, 3, où il les considère originaux malgré leur absence dans le 𝔊. De même, VOLZ (Studien 218) refuse la correction harmonisante en 3ème pers. et propose d'y voir une "glose dans la glose" provenant de 25, 4; 26,5. RUDOLPH (186) aussi défend l'idée d'une répétition mécanique à partir de 25, 4 et 26, 5 et CARROLL (554) voit dans cette phrase la reprise d'un cliché traditionnel.

Dans tous les cas, une erreur de copie ou l'intervention d'un scribe sont improbables. En principe c'est en sens inverse qu'aurait eu lieu une correction: harmonisation de la 2ème pers. en 3ème pers. D'un autre côté, cette petite phrase joue un rôle important dans la recomposition de 25, 1-8 selon le 𝔐. Or les passages où le cliché sur l'envoi des prophètes est le plus ressemblant à 29, 19 sont 25, 3-4 et 26, 5.[77] Etant donné que tout le reste du verset 19 souligne l'identité entre deux propositions qui sont connexes en Jr 25, 4.8, l'apparition de ce וְלֹא שְׁמַעְתֶּם à la fin du verset accentue encore la ressemblance avec 25, 1-8.[78]

Cette phrase sera éclairante pour l'étude des motivations; on peut toutefois se demander si un compositeur pouvait l'introduire *consciemment,* et non par simple réflexe, tout en conservant le suffixe 2ème pers. plur. en v. 19bα. Il semble que oui, si l'on se reporte aux parallèles de "l'envoi inlassable des prophètes". En Jr 7, 25-26 et 44, 4-5 le changement de personne est tout aussi abrupt qu'ici, le texte passant cette fois de 2ème à la 3ème pers.: *Je vous ai envoyé tous mes serviteurs les prophètes inlassablement mais ils n'ont pas écouté.* Dans les deux cas, "vous" signifie "vous en tant que peuple", dans le sens de Jr 3, 24-25 : *nous avons péché envers le Seigneur nous et nos pères depuis notre jeunesse.*[79] Le compositeur de 29, 19 trouvait donc une bonne justification dans les usages du livre.

En résumé, le v. 19 se rapproche par de nombreux traits de 25, 1-8 :

1) Il forge une unité avec deux phrases qui ne sont jamais articulées ensemble dans le livre, mais qui sont étroitement connectée en 25, 4. 8 : *écouter mes paroles* et *envoyer mes serviteurs les prophètes.*

---

[77] En Jr 35, 15 הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ est un 'plus' du 𝔐, et en Jr 7, 25-26; 44, 4-5 on a la 3ème pers. plur. : וְלֹא שָׁמְעוּ.

[78] Sans qu'il soit nécessaire de considérer cette phrase comme originale en 𝔐 25, 3, il faut reconnaître avec HITZIG qu'elle est intimement liée à son apparition en 29, 19. Elle vise en 25, 3 à identifier le refus d'écouter Jérémie à celui d'écouter le Seigneur. Le rôle éminent du prophète étant l'une des préoccupations majeures du 𝔐 en Jr 25 et 29.

[79] C'est un thème cher au livre de Jérémie que cette identification entre l'histoire ancienne et l'histoire présente, qui en résulte et la continue. C'est sur cette base que RADAQ commente 29, 19 : "Vous n'avez pas écouté : ni eux ni vous".

2) Cette unité, formée de ces deux phrases, sert à motiver de la même manière la destruction du pays en 29, 19 (תַּחַת אֲשֶׁר־לֹא־שָׁמְעוּ אֶל־דְּבָרַי) et en 25, 8 (יַעַן אֲשֶׁר לֹא־שְׁמַעְתֶּם אֶת־דְּבָרָי).
3) 29, 19 exprime le refus d'écouter par une phrase qu'on retrouve dans un contexte très semblable en 25, 3.4; en 25, 3 il s'agit d'un 'plus' du 𝔐 visant à identifier l'écoute du prophète et l'écoute de Dieu.

Si vraiment 29, 19 est un "résumé" de 25, 1-8, il est frappant que les deux phrases *parce que vous n'avez pas écouté mes paroles* et *je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes* se présentent ici dans l'ordre inverse à celui du ch. 25. On fera le rapprochement avec le début de l'oracle (v. 17) où l'envoi des fléaux et la transformation en "mauvaises figues", empruntés à 24, 8.10, ont également été placés dans un ordre inverse à celui du ch. 24.

Ainsi les vv. 17-19, qui sont le début et la fin de l'oracle contre les Judéens palestiniens, ont ces traits communs de composition :

1) Chacun des deux constitue une unité avec deux phrases qui, dans le texte apparenté, englobent une unité littéraire (24, 8-10 & 25, 3-8). Par cette concentration, ils font signe en direction d'un passage entier.
2) Dans cette unité concentrée ils inversent l'ordre des clichés et créent ainsi une inclusion par le verbe שָׁלַח : Dieu *envoie les fléaux* (v. 17a) parce qu'on n'a pas écouté les prophètes qu'il avait *envoyés* (v. 19b).

Cette inclusion unifie en 29, 17-19, à l'intérieur d'un même oracle, ses deux textes-sources : 24, 8-10 et 25, 1-8, lesquels sont contigus. Le discours obvie du passage ("Vous Judéens palestiniens avez subi l'anéantissement parce que vous n'avez pas écouté les prophètes") peut se décoder ainsi du point de vue du livre de Jérémie : ce qui était annoncé en 24, 8-10 (v. 17) vous advient en raison de ce qu'affirmait 25, 1-8 (v. 19).

f) Le v. 20

Le mot גּוֹלָה désigne six fois la déportation de Babylone dans le 𝔐, quatre attestations seulement étant communes au 𝔊 et au 𝔐.[80] Seul 29, 4 présente une proposition relative qui le détermine,[81] très semblable à celle de 29, 20. Dieu y est sujet 1ère pers. du verbe, et les compléments indirects sont identiques : מִירוּשָׁלַם בָּבֶלָה.

---

[80] Les attestations communes sont Jr 28, 6; 29, 1.4.31; les deux autres sont en Jr 29, 16.20. On compte aussi cinq fois le mot גָּלוּת : Jr 24, 5; 28, 4; 29, 22; 40, 1; 52, 31.

[81] Le relatif en 29, 22 est un 'plus' du 𝔐 et la forme de la proposition relative ainsi créée bien différente d'ici, voir p. 76.

Même si בָּבֶלָה est un 'plus' du 𝔐 au v. 4, ce verset reste le seul parallèle du v. 20b. La seule différence saillante tient au verbe qui exprime l'action de Dieu : au lieu du hifil de גָּלָה du v. 4, on a maintenant le piel de שָׁלַח. Ceci donne une expression presque identique à Jr 24, 5 :

(Comme ces bonnes figues, je considérerai) la Déportation de Juda, que j'ai envoyée de ce lieu-ci vers le pays des Chaldéens.

Le v. 20b apparaît donc comme la possible conflation de ces deux seuls passages où גּוֹלָה et גָּלוּת sont déterminés par une proposition relative. Le fait que le rédacteur du verset intègre dans cette relative le verbe appliqué aux "bonnes figues" en 24, 5 peut difficilement être un hasard en ce contexte. Il nous ramène de ceux *qui ne sont pas sortis en Gola avec vous* (v. 16), à ceux que le Seigneur a *envoyés* de Jérusalem à Babylone. Le v. 20 est donc solidement arrimé à l'ensemble du 'plus'.

1) Il reprend le contraste du v. 16 opposant les Judéens babyloniens, destinataires de la lettre, aux Judéens palestiniens.
2) Il rappelle que l'envoi (שָׁלַח) des Judéens en exil est l'oeuvre de Dieu. Cette allusion supplémentaire au ch. 24 fournit un solide accrochage avec l'inclusion des vv. 17.19.
3) Il présente les Judéens que Dieu a *envoyés* en Gola comme *susceptibles d'écouter la Parole du SEIGNEUR* : וְאַתֶּם שִׁמְעוּ דְבַר־ה'. Cette dernière interpellation établissant un fort contraste avec les mots qui précèdent adressés à l'autre communauté : וְלֹא שְׁמַעְתֶּם.

3.3.3. Motivations

3.3.31. Le texte grec

a) L'hypothèse de l'accident textuel

JANZEN (118) pense que le 𝔊 est le résultat d'un accident textuel. Il classe ce 'moins' dans les "haplographies" survenues du côté du 𝔊, soit dans la transmission de sa Vorlage, soit dans la transmission du texte grec.[82] A ma connaissance, un homéotéleuton de 92 mots serait un record, en tout cas dans le livre de Jérémie.[83] Ce record avait peu de chances d'être

82 JANZEN (117) : "In many instances it is impossible to say whether the omission occurred in the transmission of 𝔊 or already in its *Vorlage*." Il ne classe pas 29, 16-20 dans les cas où il penche pour un accident dans la transmission de la Vorlage.

83 CARROLL (554) : "vv. 16-20 are too long and different for G's lack to be due to homoioteleuton."

établi dans la transmission du texte grec, car l'accident supposerait que le copiste reprend après εἰς Βαβυλῶνα après avoir copié ἐν Βαβυλῶνι. On peut penser, en effet, que le traducteur de Jérémie, aurait réagi exactement au v. 20 comme au v. 4, en interprétant la voyelle paragogique indiquant le mouvement. Si l'on doit envisager un accident, ce serait donc plutôt dans la Vorlage du 𝔐; sur la base des deux occurrences de בָּבֶלָה (ם־).

Cependant, l'accident par simple homéotéleuton suppose un texte semblable au 𝔐, dans lequel le v. 15 est séparé du v. 21. Aussi Janzen considère-t-il le texte dans lequel survient cet ample homéotéleuton (= 𝔐) comme étant lui-même le résultat d'un accident complexe. Ce double niveau d'hypothèse[84] (homéotéleuton sur la base d'un texte accidenté) outrepasse, me semble-t-il, les limites de la critique textuelle. Sans compter qu'il faut alors admettre que la connexion originale entre le v. 15 et le v. 21 a été restaurée dans le 𝔊 à la suite de deux accidents textuels extraordinaires.

Surtout, l'hypothèse de Janzen pour expliquer l'état du 𝔐 (premier degré de son hypothèse) ne me semble pas probante. Le v. 15 serait arrivé à la place qu'il occupe dans le 𝔐 à la suite d'une omission accidentelle de ce verset (homéotéleuton de la fin du v. 20 בָּבֶלָה à la fin du v. 15 בָּבֶלָה) quand il se trouvait encore après le v. 20; suite à son omission, une réinsertion fautive du verset aurait abouti à l'ordre actuel du 𝔐 dans l'ancêtre de la Vorlage du 𝔊. Toujours selon Janzen, c'est la ressemblance entre le début du v. 21 et celui du v. 16 qui pourrait être à l'origine de cette erreur de placement.

Janzen a déjà proposé une explication de ce genre pour 23, 7-8, 31, 35-37 et 8, 10b-12; un rapide examen de ces lieux a montré que l'explication ne tient pas.[85] Ce phénomène de déplacement accidentel dans la correction de lacunes importantes attend encore son illustration. Certes, avec un verset qui ne compte que sept mots comme ici, l'accident est plus vraisemblable. Toutefois, si un homéotéleuton est facile à admettre, l'arrivée du v. 15 devant le v. 16 l'est beaucoup moins, elle suppose :

1) Que le copiste réparateur positionne le verset en se fiant seulement *à ce qui suit*. Ceci est invraisemblable en cours de copie. Ce mauvais positionnement aurait donc lieu dans un premier temps en marge (éventuellement dans l'interligne), du fait d'un scribe qui compare le ms accidenté avec un ms non accidenté en cet endroit. Mais il faudrait qu'il copie le verset en le

---

[84] Même si l'accident par cause d'homéotéleuton était survenu dans le 𝔊, il faudrait admettre que le traducteur avait trouvé un texte identique au 𝔐 par l'ordre des versets.

[85] Ci-dessus pp. 49-51.

positionnant avec une précision suffisante pour qu'on puisse ensuite le placer devant le v. 16, sinon le copiste qui réintègre le verset dans son texte n'aurait pas de raison particulière de le placer là. Or une telle précision est incompatible avec le fait qu'il positionne sa réparation en négligeant complètement ce qui précède la lacune.

2) Dans cette hypothèse, non seulement le copiste qui répare la lacune se fie exclusivement à ce qui suit, mais il ne prend pas garde *au premier mot* de cette suite, absent du v. 21. Il lui aurait suffi de trouver la très fréquente formule du messager : כֹּה אָמַר ה׳, sans prendre garde au כִּי initial du v. 16.

3) *A posteriori* il faut admettre que ce copiste ne prête aucune attention au déroulement logique du texte.

Tout ceci fait beaucoup trop d'incohérences. En l'absence d'exemples probables de ce type de déplacement accidentel d'une phrase, cette hypothèse doit être écartée. L'hypothèse, déjà très fragile, d'un homéotéleuton de 92 mots repose donc sur celle, plus fragile encore, de la chute d'un verset suivie de la correction fautive de cette chute.

La cohésion très particulière du 𝔐 devra sans doute être expliquée autrement que par l'histoire de la transmission du texte.

b) L'hypothèse de l'omission volontaire

Wichelhaus, Graf et Thiel ont suggéré une omission volontaire de la part des traducteurs. WICHELHAUS (170) arguait du fait que toute la fin du chapitre est bouleversée dans le texte du 𝔊 pour affirmer que le traducteur avait omis ces versets "parce qu'ils lui semblaient embarrassants" entre les vv. 15 et 21. De toute évidence, le 𝔊 intervient vigoureusement dans la fin du chapitre, mais il le fait, nous le verrons, en perdant le moins de texte possible. De plus, s'il avait omis les vv. 16-20, et non le v. 15, pour des raisons d'ordre logique, c'est qu'il voyait un lien possible avec le v. 21.[86] Dans ce cas il pouvait simplement déplacer ce verset comme le fera plus tard l'éditeur antiochien.

THIEL (2, 18) pense que c'est le changement de lieu dans le discours qui est la cause de l'omission des vv. 16-20. C'est l'explication qu'il a déjà proposée pour l'omission volontaire du 'plus' du v. 14. Thiel reprend aussi

[86] WICHELHAUS (109) estime que le 'plus' du v. 14 est omis par le traducteur qui ne désirait pas traduire de nouveau des phrases déjà énoncées précédemment; il n'envisage donc pas un lien du v. 15 avec ce qui précède.

l'argument de GRAF (360) pour qui l'omission dans le 𝔊 s'explique plus aisément que l'insertion ultérieure du passage.[87]

Y a-t-il vraiment dans les vv. 16-20 un changement de lieu inacceptable pour la logique du traducteur, et pour la nôtre ? En réalité, les vv. 16-20 se présentent davantage comme une digression *sur* les Judéens de Juda que comme un message qui leur est adressé, on est toujours dans la lettre de Jérémie aux babyloniens. Dieu fait dire aux Judéens de Babylone qu'il veut les voir s'installer là-bas (vv. 4ss.), puis qu'il les ramènera au bout de 70 ans (vv. 10ss.), tandis que les Judéens qui ne sont pas sortis en Gola avec eux, ceux qui se trouvent avec Jérémie *dans cette ville-ci* (v. 16), ils subiront le sort annoncé par les prophètes (vv. 17-19). Il est peu probable que le traducteur ait coupé aussi largement dans ces matériaux alors que la simple omission de *tous les peuples* dans chacun des deux 'plus' (vv. 14. 18), et la transformation de וְלֹא שְׁמַעְתֶּם en 3ème pers., telle que l'a opérée l'origénienne, suffisaient à réduire les contradictions géographiques et chronologiques du texte.

Quant à la remarque de Graf, elle est précieuse, car elle met en évidence qu'il n'y avait pas de motif d'ajouter cette charge contre les Judéens de Jérusalem à une époque tardive, où la possibilité de conflit entre les communautés avait disparu.

3.3.32. Le texte massorétique

Nous avons vu que les vv 16-20 sont la cause (littéraire) directe du long 'plus' du v. 14.[88] Conséquemment, si l'on doit envisager les vv. 16-20 comme un ajout ultérieur par rapport au texte bref représenté par le 𝔊, cet ajout doit avoir eu lieu *avant* l'insertion du 'plus' du v. 14.

D'autre part je crois avoir montré :

1) Que l'ordre du 𝔐 ne peut s'expliquer par un accident textuel;
2) Que la lecture du v. 15 comme finale des vv. 10-14* était une possibilité dans la Vorlage du 𝔊 et que la séparation nette entre le v. 15 et le v. 21 a de fait existé comme tradition de lecture du texte grec.[89]

---

[87] THIEL 2, 17 n. 14; GRAF (360) : "Dass die Stelle als unpassend von LXX weggelassen wurde, lässt sich viel leichter erklären, als dass sie erst nachträglich eingeschoben worden; zu einer blossen Randglosse, welche später in den Text eingedrungen wäre, bliebe ja um so unbegreiflicher."

[88] Ci-dessus pp. 74-76.

[89] Ci-dessus § 3.3.12., p. 83.

Or le placement des vv. 16-20 *à la suite du v. 15* supprime, *objectivement,* toute autre possibilité de lecture. Ce positionnement ne laisse qu'une possibilité : lire le v. 15 comme la finale des vv. 10-14*.[90] Quelle serait l'intention sous-jacente à la création de cette forme du texte ?

En fait cette lecture du v. 15 comme finale des vv. 10-14* rejoint les motivations qui apparaissent dans la composition même des vv. 16-20; la nouvelle cohésion imposée au texte et la composition du 'plus' s'expliquent dans le même sens. On peut résumer ainsi le contenu des vv. 16-20 et la lecture qu'ils imposent du v. 15 : Dieu va ramener les Judéens de Babylone *parce qu'ils ont reconnu les prophètes que Dieu leur suscite* (vv. 10-14*.15), par contre les Judéens qui ne sont pas allés en exil à Babylone (v. 16) sont promis à l'extermination *parce qu'ils n'ont pas écouté, eux, les paroles de Dieu, à savoir les prophètes qu'il a sans cesse envoyés* (v. 19).

Malgré la rudesse de l'accompli du verbe אָמַר au v. 15, cette lecture est trop précisément soutenue par la composition même du 'plus' pour qu'on puisse n'y voir qu'un accident.

1) Les vv. 17-19 disent explicitement que si les Judéens non babyloniens sont destinés à l'anéantissement et l'exil, c'est parce qu'ils n'ont pas écouté les prophètes que le SEIGNEUR leur a envoyés (v. 19).

2) Pour marquer nettement cette opposition entre les deux communautés *sur la base de l'écoute ou de la non écoute des prophètes,* l'oracle crée un lien logique entre Jr 24, 8-10 et 25, 1-8, par le biais d'une inclusion avec le verbe שָׁלַח en 29, 17.19. La destruction promise aux Judéens non babyloniens en 24, 8-10 (= 29, 17) leur advient en raison des motifs exposés en Jr 25, 1-8 (= 29, 19), à savoir le refus d'écouter les prophètes envoyés par Dieu.[91]

3) Ce lien logique qui unit les deux textes par le biais des vv. 17a et 19b (envoi des fléaux, envoi des prophètes) est encore souligné dans la composition du v. 19. Ce verset articule en une unité deux phrases qui en Jr 25 préparent justement le double thème de l'envoi : *Je vous* ***ai envoyé*** *mes serviteurs les prophètes* (𝔊 v. 4) mais puisque *vous n'avez pas écouté mes paroles* (v. 8) *voici que* ***j'envoie*** *prendre une famille du nord* (v. 9). Par Jr 29, 17-19, Jr 25, 4-8(-9) devient en quelque sorte un commentaire du dernier verset de Jr 24 où il est dit que Dieu va **envoyer** "ses fléaux" sur Juda (24, 10).

---

[90] Voir ci-dessus § 3.3.13. pp. 83-84.

[91] Voir composition, ci-dessus pp. 94-95.

4) L'opposition entre Judéens palestiniens et Judéens babyloniens encadre encore l'oracle des vv. 17-19 : d'un côté les palestiniens (v. 16) *qui ne sont pas sortis en Gola avec vous*, auxquels est destiné l'oracle des vv. 17-19 sur le refus d'écouter les paroles de Dieu et les prophètes envoyés par Dieu; de l'autre côté la communauté judéenne de Babylone qui a été **envoyée** par Dieu et qui est invitée à écouter (et donc capable d'écouter) sa parole (v. 20).[92]

Le déroulement imposé au texte par l'insertion des vv. 16-20 est rigoureusement en accord avec l'idéologie des vv. 16-20. En effet, ceux-ci recréent avec les vv. 10-14* l'opposition du ch. 24 entre les "bons Judéens" de Babylone et les "mauvais Judéens" de Palestine, mais l'axe de cette opposition devient maintenant l'écoute ou la non écoute des prophètes envoyés par Dieu. Pour les Judéens de Babylone, cela donne :

(13) *Et vous me chercherez, et vous me trouverez*
__lorsque__ vous me rechercherez de tout votre coeur,
(14) *et je me laisserai trouver par vous*
(15) *__lorsque__ vous aurez dit : le Seigneur nous a suscité des prophètes à Babylone.*[93]

Il est également possible de donner à la conjonction כִּי sa valeur causale : *et je me laisserai trouver par vous car vous avez dit : Le Seigneur nous a suscité des prophètes.* Dans les deux acceptions de la conjonction, le v. 15 est maintenant opposé aux vv. 8-9. Aux *prophètes qui sont au milieu de vous* et à *vos faiseurs de songes,*[94] que le SEIGNEUR n'a pas envoyés (9b), le peuple va préférer la reconnaissance des prophètes que le SEIGNEUR suscite. Les prophètes qui *sont au milieu de vous*, et *vos faiseurs de songes* ne sont pas envoyés par Dieu. Les mauvais prophètes qui sont au milieu de la Gola, au début, lorsque Jérémie envoie sa lettre, ce sont ces prophètes d'avant l'exil qui ne cessent d'avoir des songes et que décrit 23, 25-28.

On se demandera sûrement pourquoi un rédacteur qui change à ce point les données du texte n'a pas rendu le texte plus coulant, il suffisait pour cela de transformer l'accompli אֲמַרְתֶּם en inaccompli. Mais cette rudesse convient bien à la situation de conflit dans laquelle il se trouve car אֲמַרְתֶּם entre en contraste fort avec וְלֹא שְׁמַעְתֶּם de la fin du v. 19. Les uns reconnaissent les prophètes, les autres ne veulent pas les entendre.

---

92 Voir ci-dessus p. 96.

93 La période ainsi créée conserve un caractère artificiel, en raison du passage de l'inaccompli à l'accompli dans des subordonnées "parallèles". C'est bien la marque d'une déviation par rapport au sens premier du v. 15.

94 Pour ce mot voir BARTHÉLEMY, CT 2, 668-669.

Une fois admise cette opposition entre les Judéens qui accueillent les prophètes (vv. 10-14*.15) et ceux qui refusent de les écouter (vv. 16-20), l'introduction du v. 16 (כִּי־כֹה אָמַר ה') prend une certaine consistance. Cette introduction est parallèle, par la forme et par l'usage, à celle du v. 10. Au v. 10 la conjonction impose au texte un rapport logique avec ce qui précède : à propos du retour d'exil *ne vous laissez pas abuser par les prophètes* (vv. 8-9), ***car (c'est) au bout de** 70 ans* que je vous ramènerai (!). Pour annoncer un message à peu près inverse à ce qui précède, l'auteur présente son texte comme un argument venant soutenir ce qui précède. Le v. 16 intervient dans le fil de cette logique. Il vous arrivera tout ce bien quand vous aurez accepté les prophètes que le Seigneur vous envoie... car voici ce qui va arriver aux autres Judéens pour n'avoir pas accueilli les prophètes.

Même s'il fallait admettre l'attribution des vv. 10-14 à Jérémie, le parallèle du v. 16 manifeste cette interprétation du v. 10. Les vv. 10-14* sont probablement de la fin de l'exil; ce type d'insertion qui pousse au bout une logique pour mieux la renverser est déjà le fait de Jr 16, 14-15 *concernant la fin de l'exil* et que j'ai analysée p. 51.

Enfin, comme je l'ai déjà signalé, dans cette entité constituée par les vv. 10-14*.15 & 16-20, le positionnement du v. 15 sert à créer une inclusion dans la première partie; וַהֲקִמֹתִי עֲלֵיכֶם אֶת־דְּבָרִי הַטּוֹב du v. 10 étant finalement justifié par la phrase des babyloniens citée au v. 15 : הֵקִים לָנוּ ה' נְבִאִים בָּבֶלָה. Dieu va réaliser (הֵקֵם) sa bonne parole parce qu'on aura reconnu qu'il suscite (הֵקֵם) les prophètes et qu'on est prêt à écouter sa parole. *Cette inclusion thématique importante développe le thème inverse à l'inclusion de l'oracle sur les palestiniens* (שָׁלַח pour prophètes et fléaux en 29, 17.19).

3.3.4. Le conflit autour des prophètes

L'agencement des vv. 10-15* et 16-20 établit un contraste violent entre les Judéens de Babylone et les autres. Tous les éléments observés dans la composition du morceau confirment son aspect polémique.

1. En premier lieu, c'est en introduisant le pôle négatif de Jr 24 (29, 16-20) que le rédacteur recrée l'opposition entre les Judéens babyloniens et palestiniens, alors que les vv. 10-14* paraissent, à l'origine, dépourvus de tout caractère polémique. Même l'ajout de l'adjectif טוֹב en 29, 10 participe de la recréation du contraste de Jr 24.[95]

---

[95] Voir l'analyse de ce 'plus' ci-dessus § 2.2.12. pp. 40-41 et § 2.2.21. pp. 44-45.

2. La référence aux figues non comestibles de Jr 24, 8 et à l'envoi des trois fléaux, qui provient de 24, 10,[96] donne à l'évidence un caractère polémique au v. 17. Cependant, le v. 18 prolonge l'annonce de l'envoi des fléaux par celle d'une poursuite des Jérusalmites, par ces trois fléaux, parmi toutes les nations où ils auront été chassés. L'auteur ne se réfère donc pas seulement au thème imagé du ch. 24, il veut absolument englober tous les Judéens qui ont été exilés *ailleurs qu'à Babylone.*

3. Au-delà du sens obvie, la composition du v. 18 est elle-même hautement significative. Les éléments par lesquels l'auteur s'écarte du modèle principal (24, 8-10) sont tirés de 𝔐 Jr 42, 15-18.[97] Or ce passage du livre est celui de la dernière intervention du prophète Jérémie, envoyé par Dieu (42, 21) auprès de certains chefs du peuple qui ont survécu à la destruction de Jérusalem et à la seconde déportation. Jr 42, 15-18 est donc le récit de l'ultime refus d'écouter le prophète avant un départ en exil.

4. En établissant un parallélisme formel bien marqué entre les vv. 17 et 18, l'auteur du 'plus' identifie les destinataires de la condamnation de 24, 8-10 (Sédécias et sa génération) et ceux de la condamnation de Jr 42, 15-18 :

Voici que j'envoie le glaive...	*et je ferai d'eux...*
et je les poursuivrai par le glaive...	*et je ferai d'eux...*

On a donc un double encodage de l'oracle des vv. 17-19 :

1) Du v. 17 au v. 19, une inclusion qui lie 24, 8-10 et 25, 1-8 : vous n'avez pas écouté les prophètes vous avez donc subi les fléaux de Dieu.

2) Du v. 17 au v. 18, un parallélisme qui lie 24, 8-10 et 42, 15-18 : même ceux qui ont survécu à la destruction de Jérusalem sont pris dans la même condamnation *pour le même motif.*

Un tel acharnement à englober tous les Judéens non babyloniens dans un même destin me paraît être un trait supplémentaire de la dimension polémique du texte. Cette opposition polémique se fait, tout au long, sur la base de l'écoute ou non des prophètes.

5) Au v. 19 la forme surprenante du verbe à la 2ème pers. plur.: וְלֹא שְׁמַעְתֶּם s'autorise, comme on l'a vu, des habitudes du livre (cf. 7, 25-26). Mais l'identification des générations passées et de la génération présente en un

[96] Voir la composition du v. 17, ci-dessus p. 85.

[97] Voir la composition du v. 18, spécialement pp. 87-90.

seul et même peuple joue ici en défaveur de la dernière : *vous n'avez pas écouté.*
Le constat a quelque chose de l'interpellation et cette interpellation entre en opposition avec celle du v. 20 qui suit immédiatement : וְאַתֶּם שִׁמְעוּ דְבַר־ה׳.
Les deux phrases 2ème pers. plur. interpellent directement ceux qui *n'ont jamais écouté les paroles du SEIGNEUR*, et ceux que la prophétie invite à *écouter la parole du Seigneur.*

Cette deuxième personne du pluriel du v. 19 n'est pas sans rappeler l'interpellation de TM 33, 20 אִם־תָּפֵרוּ; deux mots qui heurtent le contexte immédiat, comme ici, et qui sont éminemment polémiques.[98] De plus, ces deux mots וְלֹא שְׁמַעְתֶּם jouent aussi un rôle d'opposition avec l'accompli 2ème pers. plur. du v. 15 : אֲמַרְתֶּם.

6) Le verbe שָׁלַח, employé au v. 20 pour la Gola babylonienne, fait écho à l'expression de 24, 5 appliquée au "bonnes figues".[99] Cette note positive contraste avec la désignation du v. 16 : *vos frères qui ne sont pas sortis avec vous* et ramène, après le discours sur les "mauvaises figues", à ceux qui peuvent encore entendre la parole du Seigneur. Autour des vv. 17-19, les deux communautés sont donc opposées. Celle qui n'est pas sortie en Gola, Dieu lui **envoie** les fléaux après avoir **envoyé** ses prophètes, celle que Dieu a **envoyée** en Gola est devenue apte à accueillir les prophètes.

7) La désignation אֲחֵיכֶם (v. 16) pour les Judéens de Juda ne peut renvoyer, dans le livre de Jérémie, qu'à 7, 15. La référence est-elle recherchée ? C'est difficile à dire. En tout cas, le mot désigne en 7, 15 l'une des deux parties du peuple qui a été rejetée par Dieu (Ephraïm). La menace, là-bas, de la destruction du temple et de Jérusalem, et d'un rejet semblable à celui du Royaume du nord ne pouvait s'appliquer, après l'exil, qu'à la génération de Sédécias.[100]

Ce condensé d'éléments polémiques, insérés dans le prolongement des promesses de restauration des vv. 10-14*, ne peut s'expliquer, à mon avis, que par un conflit réel entre les Judéens de retour de Babylone et ceux restés en Juda ou dans les pays voisins. Ce conflit, de par la teneur du texte, ne peut avoir pour objet que le rôle des prophètes à ce moment capital de l'histoire.

---

98 Voir ci-dessus pp. 35-37.

99 Ci-dessus la composition du v. 20, pp. 95-96.

100 Le מָקוֹם de 7, 14 désigne probablement Jérusalem, cf. HITZIG 61 et CARROLL 207.

La meilleure datation de Jr 33, 14-26 est l'époque de Zerubbabel, la meilleure datation de Jr 29, 16-20 me semble encore cette époque où les Judéens de retour au pays sont encouragés, par les prophètes que Dieu leur a suscités à Babylone (v. 15!), à reconstruire le temple dans l'espoir de la restauration du royaume de Juda. L'importance des prophètes dans l'histoire politique de Juda est fortement soulignée par le "déplacement" du v. 15 qui devient la finale d'une promesse de retour (vv. 10-14*), et le v. 19 qui justifie les châtiments des vv. 17-18.

En Jr 29, 16-20, comme en 33, 14-26, on semble avoir une réaction à l'interprétation unilatérale de certains textes de Jérémie : 33, 14-26 semble réagir à une interprétation individualiste de la Nouvelle Alliance; 29, 16-20 une réaction à une interprétation étroite de la lettre de Jérémie.

Le rédacteur intervient dans un texte qui dénonce les espoir de retour de la communauté babylonienne, des espoirs encouragés, d'après les vv. 8-9, par des prophètes que Dieu ne leur a pas envoyés. Toute son intervention consiste à montrer que l'histoire sainte ne peut se continuer que si l'on écoute les prophètes envoyés par Dieu. C'est cela même qui garantit justement le retour des Judéens de Babylone. Le seul déplacement forcé du v. 15 est en soi une illustration très significative de cette correction.

3.4. Jr 29, 24-32 : une redéfinition du faux prophète

FRANKL (448) estime qu'à partir du verset 24 il règne dans le 𝔊 une telle confusion qu'il est impossible de lui trouver un sens. Cette vue est celle de la grande majorité des chercheurs, au point qu'elle a influencé par endroits l'édition critique préparée par ZIEGLER. Le 𝔐 n'est pas non plus exempt de tensions, et l'on a parfois tendance à corriger chacune des deux formes sur la base de l'autre. Quelles que soient leurs difficultés respectives, chaque texte mérite pourtant d'être approché avec l'a priori qu'il constitue une unité de sens et qu'il a été transmis comme tel. D'autant plus que le 𝔊 est une traduction et que les différences entre les originaux ne sont pas directement accessibles. Ce n'est que résiduellement, dans un second temps, qu'il devient légitime de confronter l'éventuelle Vorlage du 𝔊 avec le texte du 𝔐; une fois circonscrits avec quelque vraisemblance les écarts du traducteur vis-à-vis de son original.[101]

3.4.1. Etablissement du texte grec

v. 25 Οὐκ ἀπέστειλά σε τῷ ὀνόματί μου

Cette phrase est attestée par tous les témoins du 𝔊. Pourtant CORNILL (320) propose de voir dans ΟΥΚΑΠΕϹΤΕΙΛΑϹΕΤΩ une corruption interne au grec à partir de ϹΥΑΠΕϹΤΕΙΛΑϹΕ̄ΤΩ; il est suivi de KATZ et RUDOLPH.[102]

CORNILL (321) appuie cette correction par un exemple de "corruption inverse" au v. 27. Cette dernière corruption, conjecturée par Spohn, est très peu probable, on le verra; celle proposée ici par Cornill l'est encore moins. On peut envisager la mauvaise lecture d'une lettre (Ϲ lu Ο) conduisant à l'insertion du kappa euphonique (ϹΥ → ΟΥΚ) et à la chute d'un 'nu' abrégé (dans ΕΝ), mais il faudrait encore admettre que la leçon originale du 𝔊, conjecturée ici à partir de l'hébreu,[103] ne permet pas d'accéder à un texte grec cohérent, alors que le texte attesté par *l'ensemble de la tradition manuscrite* donne un texte lisible. Un accident textuel purement mécanique aurait touché toute la tradition manuscrite et produit un texte lisible à partir d'un autre qui avait déjà perdu toute cohérence.

---

[101] On ne peut considérer le 𝔊 comme un texte qui a perdu toute cohérence et néanmoins l'utiliser pour aplanir les difficultés du 𝔐, comme on le fait parfois. C'est accepter d'entrer dans un cercle vicieux de la critique, puisque le 𝔊 ne peut être lu, dans cette perspective, qu'à partir de la lecture du 𝔐.

[102] KATZ, ThLZ 61 (1936) 280; RUDOLPH en BH3 et BHS.

[103] CORNILL invoque l'identité de sa restauration du 𝔊 avec le 𝔐.

Seule une lecture du grec *à partir du* 𝔐 peut rendre acceptables de telles hypothèses. KATZ paraît d'ailleurs l'avoir reconnu et changé d'avis entre le compte-rendu de l'édition de Rahlfs en 1936 et le courrier qu'il adressait en 1955 à Ziegler[104] : “Katz dit avec raison que (la confusion) -α σε et ας est une faute fréquente, cependant il accorde qu'il n'y a pas ici une simple faute d'écriture mais une traduction guidée par des principes exégétiques”.

v. 25 εἰπεῖν A-106-410 Q-V-46-86*-613 O c]

Cette leçon, choisie par ZIEGLER, se défend mieux que εἰπέ proposé par SWETE, NESTLÉ-DAHSE et RAHLFS.[105] Elle bénéficie d'un témoignage plus large[106] et il est difficile d'expliquer son apparition à partir de εἰπέ à l'intérieur du verset tel qu'il se présente dans le 𝔊. Inversement, la correction en impératif s'explique bien par la volonté d'établir une suite logique avec l'injonction précédente (v. 24 : ἐρεῖς) et correspond à un sens possible de εἰπεῖν en ce contexte.

La 3ème pers. de l'aoriste indicatif (εἶπεν) attesté par B-S-130-239--538 et le groupe principal des catenae, est plus difficile que εἰπέ et fait une bonne concurrence à l'infinitif. Cependant l'apparition de εἶπεν à partir de εἰπεῖν peut s'expliquer comme une facilitation spontanée par rapport au contexte immédiat, tandis que la transformation inverse s'expliquerait davantage si le verbe était suivi d'une Botenformel. Enfin, l'infinitif est appuyé par le 𝔐 sans qu'il soit possible d'y voir une correction en direction du 𝔐. Une telle correction n'aurait de sens que dans une révision de l'ensemble du verset et aurait abouti plutôt à λέγων rétablissant un lien logique plus sûr avec ἐρεῖς, comme c'est le cas dans l'antiochienne.

Les deux possibilités de lecture sont donc, par ordre de priorité :

a) selon le texte A, avec l'infinitif choisi par Ziegler :

et à Sophonie... dis (ou *disant);*

b) selon le texte B : *et à* (ou *pour) Sophonie... il a dit.*

---

[104] Rapporté par ZIEGLER dans ses Beiträge (51).

[105] Leçon attestée, selon Ziegler, par trois minuscules des onzième et douzième siècle (91, 130 et 538). Il leur attribue cependant une lecture identique à B-S avec seulement l'omission du 'nu' euphonique de la 3° pers. sing. de l'imparfait.

[106] Signalons cependant que la Syrohexaplaire avec ܠܡܐܡܪ *pourrait* refléter λέγων aussi bien que εἰπεῖν; c'est ainsi que l'interprète FIELD (Hexapla 2, 652 note 41); pour un exemple de cette équivalence ܠܡܐܡܪ — λέγων, cf. 28, 13.

v. 27 συνελοιδορήσατε B A] οὖν ἐλοιδορήσατε 410; ἐλοιδορήσατε S-130 106 538; οὐκ ἐλοιδορήσατε Spohn-Ziegler.

ZIEGLER introduit une négation en se référant à une conjecture de SPOHN. Ce dernier (80), après avoir cité la marge de la Syrohexaplaire, qui attribue aux λοιποί une lecture identique au 𝔐 (ܠܐ ܐܬܚܪܝܬܘܢ ܥܡ ܡܫܬܥܝܢܘܬܐ), affirme qu'on peut retrouver la négation dans συνελοιδορήσατε. Il y aurait eu, à l'origine de cette leçon attestée par le Vaticanus et l'Alexandrinus, un passage accidentel de ΟΥΚΕΛΟΙΔΟΡΗCΑΤΕ à CΥΝΕΛΟΙΔΟΡΗCΑΤΕ.

Cette conjecture est nettement contredite par toutes les données textuelles, philologiques et littéraires.

1) Le témoignage des manuscrits infirme la présence de la négation dans le grec ancien. La négation n'apparaît pas dans les manuscrits fidèles des groupes B, A et S de Ziegler, à l'exception, semble-t-il, du 239 (Bologne 1046). Par contre, un groupe de témoins atteste la négation, mais elle est accompagnée du verbe ἐπιτιμάω (οὐκ ἐπιτιμήσατε), ce qui est une correction manifeste en direction du texte protomassorétique, comme Ziegler l'indique lui-même. De fait, c'est une correction en ce sens qui est attribuée aux λοιποί dans la marge de la Syrohexaplaire. Quant à la conjecture de Spohn, elle est identique à une leçon précédée du sigle ιω´ dans la marge du codex Barberini,[107] et sans attribution dans les mss 87 et 91 des catenae. La négation se présente donc plutôt comme une correction en direction de l'hébreu. On peut d'ailleurs s'étonner que Ziegler ait adopté la conjecture de Spohn en cet endroit. Dans ses Beiträge (11), après avoir regretté que, dans un certain nombre de passages, aucun critique ne se soit jamais intéressé aux corruptions internes au grec, il précise : “ausgenommen der alte Spohn, der zu gern nach 𝔐 ändert”. Or c'est exactement ce qui arrive ici où Spohn cherche à restaurer, à partir de συνελοιδορήσατε, la négation des réviseurs du 𝔊 en direction du texte protomassorétique.[108]

2) Une facilitation plus ou moins mécanique est peu probable. En effet συλλοιδορέω n'apparaît qu'ici dans toute la Bible grecque et, si l'on en croit les dictionnaires, ce composé, bien qu'il soit aisé à comprendre, semble à

[107] On s'accorde aujourd'hui à reconnaître derrière ce sigle Iosippos, auteur de l'Hypomnesticon (daté de la fin du 5° siècle). Les leçons ιω´ vont souvent d'accord avec la Vulgate de Jérôme et FIELD pense à une traduction directe de l'hébreu (Field I, XCIII et XCIV). Ici la présence du verbe du 𝔊 pointe plutôt en direction d'un travail éclectique.

[108] RUDOLPH (ZAW 1930, 276) pour sa part, se référait à la leçon du groupe Q pour soutenir que le grec a souffert d'une corruption interne.

peu près inconnu de la langue littéraire et de la langue des papyri.[109] Tandis que le verbe simple et courant λοιδορέω apparaît sept fois dans la Bible grecque sous cette forme non composée. ΟΥΚΕΛΟΙΔΟΡΗCΑΤΕ était donc plus acceptable au premier regard que la suite CΥΝΕΛΟΙΔΟΡΗCΑΤΕ. Il est bien possible que le verbe simple, attesté par le Sinaiticus et quelques autres manuscrits, représente une simplification spontanée de ce dernier.

3) L'hypothèse de la confusion pure et simple est assez lourde. Le passage de ΟΥΚ à CΥΝ suppose une double faute du regard. En outre, le 'kappa' et le 'nu' sont deux lettres parfaitement distinctes. Avant le neuvième siècle, il semble qu'il n'y ait aucune évolution de l'écriture vers un rapprochement entre ces deux lettres, ni dans les grands onciaux ni dans les papyri bibliques les plus anciens, pas plus que dans les papyri littéraires et profanes. On trouve au contraire une distinction claire et stable entre les deux lettres jusqu'à l'époque des minuscules (9° siècle).[110] Dans l'écriture capitale, la barre transversale du 'nu' descend en pente douce aboutissant à une lettre assez large et la seconde barre verticale remonte avec netteté plus haut que la première. L'accident par confusion ne peut être totalement écarté mais il reste difficile à envisager.

4) L'introduction de la négation rend le texte du 𝔊 incompréhensible puisque le contexte du 𝔊 n'est pas celui d'une lettre de Samaia à Sophonie, mais une interpellation de Sophonie de la part de Dieu. Comment Dieu peut-il reprocher à Sophonie de n'avoir pas calomnié Jérémie ?

En résumé, le solide témoignage des manuscrits, ainsi que la logique interne du grec, recommandent de conserver l'une des formes attestées par les mss des groupes B-S et A. Elles ont toutes à peu près le même sens : *Pourquoi avez-vous calomnié Jérémie ?* Toutes avec le verbe λοιδορέω (συλλοιδορέω B A) au pluriel non précédé de la négation.[111]

v. 28 ὑμᾶς B S A V 106-410-130 239-538, etc.] ἡμᾶς Q^c-86^c 22^c C 46 710 Arm.

---

[109] LIDDELL & SCOTT propose notre texte, puis une attestation dans le Misopogon de Julien l'apostat (rédigé vers 362-363); PREISIGKE n'apporte aucun témoignage.

[110] Bernard de MONTFAUCON, Palaeographia graeca, Paris 1708, 336-337; F.G. KENYON, The Paleography of Greek Papyri, Oxford Clarendon Press 1899, planches.

[111] Συλλοιδορέω du Vaticanus et de l'Alexandrinus est la *lectio difficilior* par rapport au verbe simple et le préverbe correspond bien au sens que demande le pluriel du verbe, attesté par tous les témoins : toi, Sophonie qui te trouves à Jérusalem ainsi que Samaia qui est à Babylone, *ensemble* vous avez calomnié Jérémie.

A propos du conflit fréquent entre les leçons ἡμᾶς ≠ ὑμᾶς, ZIEGLER[112] dit qu'il s'est laissé convaincre par KATZ d'opter pour la forme accordée au 𝔐 lorsque la tradition manuscrite du 𝔊 est divisée comme ici. Ziegler résume ainsi l'argumentation de Katz : "La transition de la deuxième à la première personne a eu lieu parce que, d'après Katz, non pas le traducteur, mais quelqu'un venu ensuite a méconnu les "passages-nous" en 4, 8; 6, 26; 36 (29), 28; 47 (40), 10 et les discours directs; nulle part celui qui parle ne s'exclut. Cette méprise pouvait d'autant plus facilement survenir qu'elle était favorisée par la présence de la deuxième personne dans le contexte immédiat".[113]

Disons tout d'abord que si la tradition manuscrite est partagée, elle est ici massivement en faveur de la 2ème pers. Non seulement la plupart des minuscules l'attestent, mais tous les grands onciaux sont ici d'accord et seul un correcteur du Marchalianus a cru devoir corriger en première personne. Mais le plus étonnant serait bien de vouloir appuyer ici l'option de Ziegler sur le raisonnement de Katz. Pour qu'un "Späterer" ait pu méconnaître un discours à la 1ère pers., il faudrait qu'un tel discours ait figuré dans le texte d'origine. Or, dans le texte du 𝔊, les seules personnes à qui puisse être attribué un discours à la 1ère pers. sont Dieu et (ou) Jérémie. Mais qui, de Dieu ou de Jérémie, aurait pu se compter ici dans l'expression ***il nous a envoyé (un message)*** ? L'argumentation de Katz est trop dépendante du 𝔐 et néglige l'absence de toute lettre de Shemaya à Cefanya dans le 𝔊.

Les deux dernières options de Ziegler contestées ici supposent que l'on renonce à trouver un sens au texte grec en lui-même, indépendamment du 𝔐. Pour que ces options conjecturales aient un minimum de sens, il faudrait également accepter la pure conjecture de CORNILL au v. 25 (*tu as envoyé*). Même ainsi (!) ces trois corrections en direction du 𝔐 n'aboutiraient pas à un texte satisfaisant dans le 𝔊. En effet, que pourrait signifier dans le texte grec *Tu as envoyé en mon nom* ?[114] Et comment raccrocher à cet éventuel envoi de Samaia, dans le 𝔊 , *Pourquoi n'avez-vous pas (au pluriel !) réprimandé Jérémie ?*

3.4.2. Sens de la traduction grecque

Une fois rejetées les leçons et les conjectures qui rapprochent vainement le 𝔊 du 𝔐, faut-il admettre l'opinion de Frankl ou reconnaître au contraire, dans ce qui nous est transmis du grec, un texte cohérent ? Certaines ten-

---

112 Beiträge 14.

113 Argument communiqué à Ziegler dans une lettre du 18.2.1955.

114 Pas plus que la conjecture de CORNILL au v. 25, le pronom pers. génitif 2ème pers. sing. (σου) n'est attesté dans les mss du 𝔊.

sions existent dans le 𝔊, j'essaierai d'en rendre compte plus loin, mais le texte du 𝔊 n'est pas aussi incohérent qu'on l'a généralement admis. Voici une traduction possible de ce texte, les mots appelant un commentaire sont en caractères gras :

(24) Et à Samaia l'Elamite tu diras : (25) Je ne t'ai pas envoyé en mon nom. Et à Sophonie fils de Maasaia, le prêtre, ***dis****: (26) Le Seigneur t'a établi prêtre à la place de Iodae le prêtre pour être préposé dans la Maison du Seigneur sur tout homme qui prophétise et sur tout homme pris de délire prophétique, et tu dois le mettre en prison et à la trappe.*
(27) Eh bien, pourquoi avez-vous calomnié Jérémie d'Anatoth qui vous vous avait prophétisé ? (28) N'est-ce pas pour cela qu'il ***vous*** *a envoyé un message* ***pour*** *Babylone disant : Ce sera long ! construisez des maisons et installez-vous, et plantez des jardins et mangez-en le fruit ?*
(29) ***Et Sophonie lut la lettre aux oreilles de Jérémie***

Les vv. 24-28 sont un discours de Dieu délivré par Jérémie.

Une première difficulté réside dans le verbe εἰπεῖν à la fin du v. 25. On peut donner à cet infinitif la valeur d'un impératif comme je l'ai fait ici, ou en faire la suite de l'injonction du v. 24: *tu diras* (ἐρεῖς) ... *et à Sophonie ainsi (disant).* Dans les deux cas, Jérémie doit s'adresser d'abord à Samaia (v. 24) puis à Sophonie (v. 25). Ces deux personnages étant les sujets probables du verbe au pluriel (συλ)λοιδορέω.[115]

Ici se présente une difficulté du 𝔊. Puisque Sophonie contrôle prophètes et déments dans le Temple *à Jérusalem,* il est difficile de l'englober dans les destinataires de la lettre de Jérémie envoyée *à Babylone* (πρὸς ὑμᾶς εἰς Βαβυλῶνα). Si la 1ère pers. ἡμᾶς est tout à fait inacceptable ici, la 2ème pers. reste assez difficile à expliquer. Il faut imaginer que Sophonie, contrôleur légitime des prophéties,[116] à reçu un exemplaire du message de Jérémie. C'est probablement le sens que le traducteur grec donne à son texte. Ceci expliquerait en effet la troisième et dernière grande difficulté du 𝔊, constituée par le v. 29. On peut se demander en effet comment Sophonie peut lire une lettre qui ne lui a pas été envoyée, puisqu'il n'y a pas de lettre de Samaia dans le 𝔊.[117]

---

[115] On pourrait rapporter le pluriel aux deux prêtres qui se sont succédés (Iodae et Sophonie), mais la suite du verset : *qui vous a prophétisé,* et le v. 28 : *il vous a envoyé un message pour Babylone,* recommandent la première solution.

[116] Au moins selon le texte du 𝔊.

[117] Cf. SEIDL 127.

Deux points sont importants pour comprendre le 𝔊 du v. 29.

1) Dans le 𝔊, c'est Dieu lui-même qui, par la bouche de Jérémie, rappelle à Sophonie sa charge de contrôler et sanctionner la fausse prophétie.

2) Cette fausse prophétie, dans ce contexte, désigne essentiellement les vaines promesses d'un retour immédiat des exilés.

Dans ces conditions (produites par le texte grec), il est légitime de penser que Jérémie a fait part à Sophonie de son message prophétique à l'intention de Babylone. La forme de la question : *N'est-ce pas pour* ***cela*** *qu'il vous a envoyé ?* va bien dans ce sens. La question à l'indicatif introduite par οὐ appelle une réponse positive (sous-entendu : c'est bien pour cela !). Le sens de la question est donc le suivant : "Pourquoi avoir réprimandé Jérémie ? Le message de Jérémie n'était-il pas pour cela : vous donner une certitude et vous éviter justement de tomber dans le piège des fausses prophéties ?"

Il reste, bien sûr, une tension dans le fait que cette lettre est uniquement présentée comme un envoi à Babylone, une tension qui reflète une distorsion de la Vorlage. Il faut garder cette difficulté à l'esprit tout en sachant que le texte n'était pas illisible en grec. Les deux prépositions nécessaires à la traduction: πρὸς (ὑμᾶς) εἰς (Βαβυλῶνα) ouvrent certaines possibilités de lecture, par exemple : *à vous* (il a écrit) *à destination de* Babylone; ou même *à vous, en ce qui concerne* Babylone.[118]

Sophonie à Jérusalem, aussi bien que Samaia à Babylone, a donc reçu copie du message qu'il relit à présent aux oreilles de Jérémie.

Comme l'a signalé DUHM (234), le v. 24 introduit un discours direct de Dieu à la 1ère pers. et on peut se demander, avec lui : “celui qui est responsable de la forme actuelle n'aurait-il pas remarqué qu'auparavant Jérémie s'adresse, et cela par lettre, aux exilés de Babylone ?”. Cette interruption de la lettre a été perçue par le traducteur. Puisqu'il y a rupture de la lettre et que Dieu demande à Jérémie d'adresser la parole à Samaia et à Sophonie, le traducteur a vu dans les paroles qui suivent une interpellation de vive voix à l'adresse de Sophonie. Jérémie rappelle à Sophonie, de la part de Dieu, qu'il a pour charge sacrée (v. 26) d'exercer la surveillance et la répression de la fausse prophétie. Puis Sophonie est interpellé sur son attitude envers Jérémie (v. 27). La lettre de Jérémie aux Judéens babyloniens est invoquée comme une preuve : le prophète a bien agi dans le sens de la "magistrature" confiée par Dieu à Sophonie (v. 28). Le texte a une certaine tonalité juridique. A la fin de cette interpellation de Sophonie dans l'exercice de sa

---

[118] εἰς : KÜHNER-GERTH II, 1, § 432, 3. c (p. 471).

fonction légitime, Jérémie lui fait lire la lettre qui prouve qu'il ne s'est pas conduit comme un faux prophète, mais au contraire s'est opposé à la fausse prophétie. La lecture de cette lettre se présente alors comme la lecture d'un document dans un procès.[119]

Le vocabulaire permet sans difficulté de comprendre la phrase du v. 29 dans ce sens. 'Αναγιγνώσκω est d'un usage courant pour la lecture d'un document dans un procès.[120] C'est le verbe utilisé, par exemple, lorsque Démosthène fait lire les décrets qu'il a lui-même édictés afin de confirmer ses paroles,[121] et encore lorsqu'il fait lire la malédiction prévue par la loi contre ceux qui ont menti et trompé le peuple dans l'exercice d'une charge publique.[122] Quant à τὸ βιβλίον, il peut couramment désigner un document juridique, en particulier dans la langue des papyri.[123]

Un autre indice plaide en faveur d'une telle interprétation de la part du traducteur : la traduction inhabituelle de גָּעַר au v. 27. L'équivalent habituel de ce verbe est ἐπιτιμάω; ainsi corrigent les "trois" suivis par l'origénienne et l'antiochienne. Dans les sept autres cas où le verbe λοιδορέω est employé comme équivalent d'un mot hébreu dans la Bible grecque, il traduit רִיב.[124] Cette traduction péjorative de גָּעַר tire donc le texte dans le sens d'un affrontement juridique, plus particulièrement d'une querelle avec Dieu dans la personne de son représentant.

Il faut se rappeler que cette interprétation était beaucoup plus facile en l'absence des 'plus' du 𝔐, le long v. 14 ainsi que les vv. 16-20. N'ayant pas ces longues digressions sous les yeux, le traducteur trouvait seulement une lettre de Jérémie pour prévenir les Judéens de Babylone contre les faux prophètes et les devins prophétisant un retour proche.[125] Il paraissait donc

---

[119] Pour le témoignage oral dans les procès ptolémaïques, cf. TAUBENSCHLAG R., Contribution à l'étude des témoins en droit ptolémaïque, résumé dans le Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres (1919-1920) 45.

[120] Cf. CHANTRAINE P., Mélanges Grégoire, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves X, Bruxelles 1950, 116-117. Et pour la langue des papyri PREISIGKE, ἀναγιγνώσκω - 2).

[121] Sur la Couronne § 305.

[122] Sur la Fausse Ambassade § 70; cf. Contre Leptine § 27; Sur la Couronne § 28.118.

[123] PREISIGKE Βιβλίον - 4).

[124] Il s'agit en particulier de la révolte contre Moïse lorsqu'Israël manqua d'eau au désert : Ex 17,2[bis]; Nb 20,3.13; Dt 33,18. En Gn 49, 23 c'est aussi très probablement ריב qui a été lu par le traducteur.

[125] Par leur situation entre les vv. 4-7 et 10-14*, les vv. 8-9 font allusion à des prophètes annonçant un proche retour; ensuite on a une condamnation des prophètes de

logique que Jérémie aille trouver Sophonie, autorité compétente en la matière, et lui fasse lire (ou mieux relire) cette lettre qui attestait que lui, Jérémie, s'était conduit conformément à ce que Dieu attendait justement de Sophonie; ce qui, dans cette affaire, l'innocentait du blâme de l'autorité légitime représentée par Sophonie.

Si c'est bien là l'interprétation du traducteur, un éclairage supplémentaire est projeté sur la difficulté précédente (ὑμᾶς). Le traducteur, considérant qu'on est sorti de la lettre aux exilés et que Jérémie doit aller parler de vive voix à des personnes, devait estimer à peu près impossible que Jérémie s'adresse à Samaia. Jérémie ne peut parler qu'avec Sophonie à Jérusalem, et c'est ce dernier qui reçoit aussi la parole concernant Samaia, d'où le pluriel du verbe λοιδορέω (et sans doute le préverbe συν). Les deux hommes sont liés par une action commune contre le prophète, et la lettre de Jérémie les convainc du même tort vis-à-vis du prophète. Il faut donc qu'ils aient tous deux reçu la lettre destinée à la communauté babylonienne.

Deux constatations s'imposent au sujet du 𝔊 :

D'une part le traducteur des vv. 24-29 n'a pas renoncé à son travail. Il ne s'est pas contenté de traduire des bribes de mots sans essayer de donner un sens à l'ensemble. Au contraire, il a tenté une interprétation cohérente.

D'autre part un certain nombre de tensions demeurent dans son texte qui rendent perceptible une distorsion de l'original. Les difficultés du texte grec concernent très précisément :

1) Les destinataires de la lettre (ὑμᾶς ≠ ἡμᾶς v. 28);

2) L'identification de son auteur (lettre de Jérémie ou de Samaia au v. 29 ?).

Les difficultés du 𝔊 proviennent donc du v. 25. En effet, c'est dans la traduction de ce verset que la lettre de Samaia disparaît, or les tensions du 𝔊 relèvent toutes de cette disparition. Elles indiquent clairement que le grec a traduit le v. 25 en le réinterprétant.

3.4.3. Jr 29, 25

Dix huit mots du 𝔐 ne sont pas représentés dans le 𝔊 : il s'agit des mots 1-9, 13-18 et 24-26. En plus de cette différence quantitative, les deux textes divergent pour les mots 10 à 12 du 𝔐.

---

mensonge à Babylone vv. 15. 21-23, or la lettre de Jérémie à Babylone, attestée par le 𝔊 est constituée des vv. 1-14*. 15. 21-23.

3.4.31. Cohésion du texte grec

Si le 𝔊 reflétait ici un texte hébreu, le discours de cette Vorlage serait assez elliptique et son déroulement abrupt : *Et à Shemayahou le Néhélamite tu diras : Je ne t'ai pas envoyé en mon nom, et à Cefanya* (εἰπεῖν = לֵאמֹר) : *Le SEIGNEUR t'a préposé (...).* L'affirmation *Je ne t'ai pas envoyé en mon nom* étonne dans la bouche de Jérémie, habituellement elle est introduite par une Botenformel.[126]

La place de l'infinitif (εἰπεῖν = לֵאמֹר), séparée en outre par la conjonction de coordination (*et à Cefanya*) de la forme finie du verbe (ἐρεῖς = תֹּאמַר), cette place est inhabituelle. Placé immédiatement après le verbe conjugué, l'infinitif suffisait à introduire le libellé des deux messages : *A Shemaya tu diras ainsi, et à Cefanya (...).* Mais la suite la plus logique était de reprendre תֹּאמַר au lieu de l'infinitif: *et à Cefanya tu diras.*

3.4.32. Cohésion du texte massorétique

Le 𝔐 avec אַתָּה שָׁלַחְתָּ בְשִׁמְכָה conserve le courrier de Shemaya et ne produit pas les tensions qui apparaissent dans le déroulement du texte du 𝔊. Par contre il est intéressant de noter que certains mots dans les 'plus' de ce verset introduisent quelques difficultés dans la suite du texte.

סְפָרִים •[127] Ce pluriel est en contradiction avec la lettre unique adressée au seul Cefanya, et mentionnée dans le 𝔐 du v. 29. Contrairement à ce qu'en dit VOLZ,[128] qui en appelle à Gesenius-Kautsch, ce pluriel n'a probablement pas valeur de singulier.

Les exemples cités en G-K § 194b note 1 ne me semblent pas confirmer la proposition de cette grammaire : *properly a sheet folded into several pages* . En 1 R 21, 8ss et 2 R 10, 1 il y a *plusieurs* destinataires du même message, la lettre elle-même y fait expressément allusion avec la 2ème pers. plur. dans l'adresse; il peut y a donc logiquement plusieurs exemplaires de la lettre. Rien n'empêche d'accepter le sens du pluriel en Is 39, 1.[129]

---

[126] Par exemple dans les interpellations de Hananya en 28, 13-16. Soit la parole est adressée à la deuxième personne au faux prophète et la formule du messager est présente (28, 13.16), soit Jérémie parle en son nom mais il se réfère au Seigneur : *Le Seigneur ne t'a pas envoyé* (28, 15). Dans la lettre de Jérémie aux exilés l'affirmation que le Seigneur n'a pas envoyé les prophètes est introduite par la formule du messager (29, 8-9).

[127] Les mots 8-9 יען אשר, ont sans doute été omis par le traducteur grec à la faveur de sa réinterprétation des 3 mots suivants; voir plus loin; BARTHÉLEMY CT 2, 677, et les analyses de HARDMEIER (Jr 29, 24-32) 306-307 et n. 20.

[128] Commentaire 276.

[129] Pour lequel THOMAS propose en BHS : סָרִיס et où le grec a peut-être fait une double lecture.

Quant à Jr 32, 14 on ne voit pas pourquoi ce passage est cité puisqu'il s'agit effectivement, dans le 𝔐, de plusieurs documents. Le seul lieu qu'on puisse effectivement citer pour cette éventuelle valeur de singulier est 2 R 19, 14 = Is 37, 14. Cependant, le pluriel pouvant être le résultat d'une dittographie,[130] c'est une base assez fragile pour établir la valeur singulier de ce pluriel.

En Jr 29 la lettre concerne principalement Shemaya et lui est adressée à la 2ème pers. sing. Or le dernier verbe du v. 25 introduit en principe le contenu de *ces lettres* envoyées par Shemaya, *à tout le peuple qui est Jérusalem et à Cefanya (...) et à tous les prêtres.* Le hiatus est net.

אֶל־כָּל־הָעָם (...) וְאֶל־צְפַנְיָה (...) וְאֶל כָּל־הַכֹּהֲנִים • On peut s'étonner de l'ordre dans lequel sont cités les destinataires des lettres de Shemaya. Tout d'abord il est exceptionnel de trouver les prêtres cités après le peuple. Le cas le plus rapproché et le plus semblable de ce genre d'adresse est 29, 1 : la lettre de Jérémie est envoyée *aux anciens et aux prêtres et aux prophètes et à tout le peuple.* Cet ordre, 1) chefs, 2) prêtres et 3) peuple, est aussi respecté dans les énumérations des destinataires d'un discours en Jérémie. En 27, 16, après que le prophète a parlé au roi Sédécias, Dieu lui demande de s'adresser aussi *aux prêtres et à tout ce peuple.* En 28, 1, Hananya fils d'Azour prophétise dans le temple *devant les prêtres et tout le peuple,* et lorsque c'est Jérémie qui reprend la parole, en 28, 5, c'est aussi *devant les prêtres et devant tout le peuple.*[131] A cet ordre inhabituel, s'ajoute la place curieuse, entre ces deux groupes, du véritable destinataire de la lettre (!), désigné par son nom propre et par son titre.

3.4.33. Composition du texte massorétique

La composition originale *tu as envoyé en ton nom,* abstraction faite des 'plus' du 𝔐, joue un rôle parfaitement adapté au contexte littéraire. Shemaya a écrit une lettre dans laquelle il prétend rappeler Cefanya aux obligations de sa charge en invoquant l'autorité du SEIGNEUR (v. 26). L'oracle lui rappelle que ce n'est pas au nom du SEIGNEUR mais en réalité en son propre nom qu'il est intervenu. C'est en son nom qu'il se permet de classer Jérémie comme un "homme dément qui prophétise" (אִישׁ מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא v. 26 et עַל־כֵּן

---

[130] Cf. DHORME note sur 2 R 19, 14.

[131] Le 𝔊, ou sa Vorlage, a inversé à cause de la finale du verset. On peut ajouter 1, 18 et 34, 19, qui attestent le même ordre, chefs – prêtres - peuple, mais il ne s'agit pas des destinataires d'une lettre ou d'un discours.

au v. 28). C'est en son nom qu'il porte cette accusation à propos d'un message de Jérémie envoyé justement au nom du SEIGNEUR (v. 4).

C'est pourquoi, sur ordre du SEIGNEUR,[132] Jérémie va de nouveau envoyer une lettre à la Gola, au sujet de Shemaya.

Le procès se développe ainsi : **1)** c'est en ton nom que tu as envoyé ta lettre au sujet de Jérémie (v. 25); **2)** affirmant que Jérémie n'était pas habilité à envoyer sa lettre au nom du SEIGNEUR, et méritait une condamnation de la part de l'autorité religieuse contrôlant la prophétie (vv. 26-28); **3)** toujours sur ordre du SEIGNEUR, Jérémie envoie une seconde lettre à la Gola, au sujet de Shemaya (vv. 30-32). La référence à la lettre de Jérémie aux exilés est présente d'un bout à l'autre et assure la cohérence de l'ensemble.

L'expression originale du 𝔐 pour ces trois mots est donc nettement supérieure au 𝔊, et les tensions dans le 𝔐 ne relèvent pas de cette interpellation יַעַן אֲשֶׁר אַתָּה שָׁלַחְתָּ בְשִׁמְכָה.

Récemment, HARDMEIER[133] a proposé une excellente interprétation de 𝔐 Jr 29, 24-32 en s'appuyant sur la forme finale du texte. Précisons toutefois que la correspondance relevée par Hardmeier entre *tout le peuple de Jérusalem* auquel écrit Shemaya au sujet de Jérémie et *toute la Gola* à laquelle Jérémie envoie un nouvelle lettre-oracle au sujet de Shemaya, cette correspondance est un trait qui apparaît avec les 'plus' du 𝔐 :

au v. 25 : אַתָּה שָׁלַחְתָּ בְשִׁמְכָה +(סְפָרִים אֶל־כָּל־הָעָם אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם)+

au v. 31 : שְׁלַח עַל +(־כָּל־)+ הַגּוֹלָה

3.4.34. Composition du texte grec

La phrase du 𝔊 *Je ne t'ai pas envoyé en mon nom* :

1) Est un oracle auquel manque une Botenformel.
2) Suppose une Vorlage très rude pour la suite, comme l'a montré l'étude de la cohésion.
3) Introduit des tensions qui ne se résolvent que dans l'interprétation du texte grec, non dans une Vorlage qui attesterait cette phrase en hébreu.

---

[132] Cf. la Wortereignisformel du v. 30.

[133] HARDMEIER Ch., Jer 29, 24-32- "eine geradezu unüberbietbar Konfusion"? Vorurteil und Methode in der exegetischen Forschung, in Blum/Macholz/Stegemann éd.,"Die Hebräische Bibel une ihre zweifache Nachgeschichte", Festschrift RENDTORFF, Neukirchen 1990, 301-317.

Il est très douteux qu'un remaniement aussi important ait pu avoir lieu dans un texte hébreu en laissant subsister de telles difficultés. C'est donc une intervention du traducteur lui-même qu'il faut reconnaître ici.

3.4.35. Motivations du texte grec

Une double difficulté pouvait amener le traducteur à transformer ainsi la phrase adressée à Samaia au v. 25. Dans les vv. 30-32, Samaia est condamné avec toute sa descendance pour avoir fait partie des faux prophètes de Babylone, sa condamnation peut paraître encore plus lourde que celle de Achiab et de Sédécias (v. 21). Si rien ne nous était dit de Samaia, on pourrait s'en tenir à l'oracle de condamnation : Samaia est condamné parce qu'il fait partie des faux prophètes de Babylone (v. 31). Mais il nous est raconté dans le détail qu'il a envoyé une lettre dans laquelle il reconnaît la légitimité de la fonction religieuse de Sophonie et reproche à ce dernier de ne pas blâmer Jérémie. Dans ces conditions, sa condamnation apparaît surtout comme une mesure de rétorsion à son opposition au prophète Jérémie. Or, non seulement une telle lettre *envoyée à Jérusalem* semble ne pas avoir de rapport avec la prédication d'un faux prophète *à Babylone,* mais en outre ce document peut paraître bien léger pour entraîner une telle condamnation, toute une lignée retranchée du peuple d'Israël ! La contre-attaque de Jérémie pourrait même apparaître sous un jour assez négatif...

Cette courte phrase dans le grec, *Je ne t'ai pas envoyé en mon nom,* suffit à situer Samaia parmi les faux prophètes de Babylone, au sujet desquels il est dit aux vv. 8-9 : *car c'est faussement qu'ils vous prophétisent en mon nom, Je ne les ai pas envoyés.*

Au v. 9, les massorètes ont placé l'atnah après בִּשְׁמִי, une lecture confirmée dans le 𝔊 par la conjonction entre *mon nom* et *Je ne les ai pas envoyés.* Néanmoins, la suite de mots *en mon nom, Je ne les ai pas envoyés* est assez suggestive pour qu'on rapproche le v. 25, lu selon le 𝔊, de cette "définition" des faux prophètes. Il faut garder à l'esprit le fait que dans le 𝔊 cette phrase suit immédiatement la lettre aux exilés sur les faux prophètes, laquelle s'achève aux vv. 21-23 sur la condamnation de deux d'entre eux. Cette condamnation est ainsi motivée : *parce que (...) ils ont dit une parole en mon nom ce que je ne leur ai pas ordonné.*

Dans ce contexte, la phrase du 𝔊 *Je ne t'ai pas envoyé en mon nom* :

1) Situe d'emblée l'activité de Samaia comme faux prophète.
2) Légitime la condamnation de celui-ci : *il vous a prophétisé et moi je ne l'ai pas envoyé* (v. 31).

En outre, l'accusation portée contre Samaia ressemble fort à celle portée contre Ananie (*le SEIGNEUR ne t'a pas envoyé*), ce faux prophète condamné à mort par Dieu en 28, 15-16. Le contexte incitait donc le traducteur à transformer comme il l'a fait la phrase de l'hébreu : אַתָּה שָׁלַחְתָּ בְשִׁמְכָה.

On ne s'étonnera pas du renversement de perspective de la phrase et de l'insertion de la négation, deux traits qui relèvent de la même intervention. Le traducteur alexandrin est coutumier de ce genre de renversement grammatical et exégétique qui, le plus souvent, est une façon de pousser jusqu'au bout le sens de l'hébreu; quitte à aplatir le texte pour sauvegarder une certaine conception de Dieu. Il introduit ainsi une négation en Jr 5, 2; 6, 11; 7, 2; 9, 4; 31, 37; 51, 58. On le voit également user de la liberté inverse en omettant une négation en 5, 10; 18, 18.[134] Un passage éclairant bien l'attitude du traducteur en 29, 25 est Jr 9, 4(5) où le traducteur occulte l'ironie du texte pour assurer le bien fondé de la sanction qui vient ensuite (9, 6). Dans certains cas, le traducteur n'hésite pas à conformer le contexte immédiat à sa correction. Ici, en Jr 29 le texte est dévié de son sens originel par l'ajout de la négation au v. 25 et la soustraction de la négation au v. 27.

Ce n'est pas ici le lieu d'une étude approfondie de ce phénomène, mais il semble que certains critères exégétiques et théologiques ont guidé le traducteur dans ses ajouts et omissions de la négation. L'image de Dieu semble en tout cas jouer un rôle important dans toutes ces interventions. L'ajout de la négation en 5, 2 s'impose, car si c'est par le Seigneur qu'on jure ce ne peut être de façon mensongère : διὰ τοῦτο οὐκ ἐπὶ ψεύδεσιν ὀμνύουσι; en 5, 10 l'omission de la négation permet de réaffirmer que le peuple est épargné *parce qu'il appartient au Seigneur* : ὅτι τοῦ κυρίου εἰσίν.[135] En 6, 11 le traducteur ne peut concevoir qu'il s'agit des paroles de Jérémie, surtout qu'elles sont suivies d'une demande de répandre sa fureur sur les petits enfants et le peuple. Estimant qu'il est impossible à Dieu qu'il soit fatigué de se contenir, le traducteur introduit la négation et restitue la toute puissance divine ἐπέσχον (!) καὶ οὐ συνετέλεσα αὐτούς. Cette intervention est en accord avec la précédente; le traducteur n'hésite pas à introduire deux conjonctions pour soutenir son interprétation. En 9, 4 οὐ διέλιπον τοῦ ἐπιστρέψαι, le traducteur intervient pour "préserver" et maintenir l'égarement des gens; il ne fallait pas laisser le moindre doute sur cet égarement continu (que l'hébreu rend avec ironie) puisque ensuite vient l'annonce de la sanction divine; le grec atteste ici aussi un καὶ supplémentaire.[136] En 31, 37 le grec aplatit le discours rhétorique en introduisant la négation pour assurer, là aussi, la fidélité du Seigneur envers son peuple : καὶ ἐγὼ οὐκ ἀποδοκιμῶ.[137] En 51, 58 le traducteur n'admet pas que des nations consacrées par Dieu et appelées par lui contre Babylone puissent se fatiguer en vain dans leur tâche, il introduit donc la négation : καὶ οὐ κοπιάσουσιν λαοὶ εἰς κενόν.

---

134 Pour ce dernier cas, voir BARTHÉLEMY, CT 2, 627-628.

135 Graphie לוא dans le 𝔐.

136 Les conjonctions dans ces deux exemples font penser que la conjonction dans le grec de 29, 25 καὶ πρὸς Σοφονίαν peut parfaitement être due aux changements précédents, la conjonction de l'hébreu étant due, elle, aux ajouts du 𝔐.

137 Voir ci-dessus p. 58.

Afin de justifier la terrible sentence qui tombe sur Samaia, le traducteur transforme d'emblée en fausse prophétie l'activité de ce dernier dans la première partie de 29, 25. La lettre adressée à Sophonie le prêtre disparaît de l'activité de Samaia et devient une parole de Dieu faisant la preuve de l'innocence de Jérémie. En lisant la lettre, Sophonie, haute autorité instituée par Dieu, reconnaît la légitimité de la prophétie de Jérémie.[138] Ce dernier n'apparaît plus comme un prophète sourcilleux faisant peser de lourdes condamnations divines sur ceux qui complotent contre lui jusqu'à Jérusalem, mais comme un homme qui vient trouver sa justification, indépendamment de l'oracle qu'il devra rendre ensuite, de la part de Dieu (v. 30) sur le faux prophète Samaia qui sévit à Babylone (v. 31).

3.4.36. Motivations du texte massorétique

Nous avons vu que ni le pluriel סְפָרִים ni les mentions de tout le peuple et de tous les prêtres ne conviennent bien à la suite du texte. Comme le fait remarquer BARTHÉLEMY (CT 2, 678), ces éléments supposent “que dans son zèle inquisitorial, Shemayahu ait envoyé plusieurs lettres à plusieurs destinataires”. On peut confirmer ici le jugement du Comité pour la critique textuelle de l'Ancien Testament hébreu (ibid.) : “Même si c'était le 𝔐 qui avait glosé ici, il s'agirait d'une initiative littéraire”. Il s'agit même d'une initiative littéraire ancienne si elle revient au rédacteur des vv. 16-20.

Le 𝔐 répond à sa façon au problème logique et théologique qui se posera au traducteur grec, mais il laisse dans le flou la prophétie de Shemaya à la Gola (v. 31), et il introduit un autre motif à sa condamnation. Celui-ci est coupable parce que, *par son courrier contre Jérémie,* il a cherché à égarer le peuple de Dieu. C'est ce que signifie les 'plus' du v. 25b. C'est *à tout le peuple de Jérusalem* que Shemaya a envoyé *des copies* de sa lettre contre Jérémie, et pas seulement à un prêtre, mais aussi à *tous les prêtres.*

---

[138] A ce propos il est intéressant de noter une autre différence entre le 𝔐 et le 𝔊, au v. 26. D'après la lettre de Shemaya (𝔐), Cefanya doit intervenir contre *tout homme dément qui prophétise* (לְכָל־אִישׁ מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא), la caractéristique première de ce genre de prophète étant de "délirer". Par contre, dans le rappel à ses devoirs sacrés selon le 𝔊, Sophonie est épistate sur *tout homme qui prophétise et tout homme pris de délire prophétique.* Le traducteur, souhaitant donner un rôle positif à cette magistrature, a inversé l'ordre entre "prophétisant" et "délirant" de façon à ce qu'on différencie les deux et à placer le "délirant" à côté des sanctions qu'il doit prendre vis-à-vis de ce type de prophètes. Pour assurer cette différenciation, le traducteur a répété ἄνθρωπος devant chacun des participes (une seule fois אִישׁ dans le 𝔐). Cette différenciation est importante puisqu'il est solennellement invité à reconnaître ici le vrai prophète qu'est Jérémie.

Il définit ensuite l'activité épistolaire de Shemaya en ajoutant au v. 32 : *Car il a prêché la révolte contre le SEIGNEUR.* C'est une bonne définition du faux prophète, directement tirée de Dt 13, 6, un texte qui prescrit la condamnation à mort des faux prophètes et des faiseurs de songes.[139] Cette référence permet de coordonner l'accusation de fausse prophétie et l'activité épistolaire de Shemaya contre Jérémie. En effet, les seules paroles dites par Shemaya contre le Seigneur (סָרָה דִבֶּר עַל־ה'), en ce contexte, ce sont celles de la lettre dont les vv. 26-28 nous livrent le contenu. En s'opposant à celui qui parle au nom du SEIGNEUR, en mettant en doute l'autorité du vrai prophète, Shemaya prêche la révolte contre le SEIGNEUR. Autrement dit, l'opposition politico-religieuse de Shemaya aux discours de Jérémie, tramée à un niveau national, équivaut à un délit caractérisé de fausse prophétie, et elle est condamnée au même titre.[140]

Ne serait-ce pas en ce sens qu'il faudrait interpréter le 'plus' du v. 25a ? La formule du messager recrée une introduction parallèle à celle de l'unité précédente (vv. 21-23) où sont condamnés deux faux prophètes judéo-babyloniens, expressément nommés. Dans cette précédente unité, une inclusion, fondée sur des 'plus' dans le 𝔐, semble préparer cette équivalence : entre *dire une parole mensongère* (v. 23: ajout de שֶׁקֶר) et *prophétiser le mensonge* (un 'plus' du v. 21). L'activité de Shemaya, l'opposant politique au discours du prophète, serait ainsi d'emblée située dans une seconde unité sur les "faux prophètes".

Le 𝔐, au lieu de faire disparaître le courrier de Shemaya comme le 𝔊, insiste au contraire sur le caractère de rébellion de cette missive, et il identifie ce courrier, dirigé contre la vraie prophétie, avec de la fausse prophétie. Alors que le texte, avant son intervention, rattachait simplement la condamnation de Shemaya à son activité prophétique au sein de la Gola babylonienne (vv. 31-32), il englobe maintenant, dans la condamnation pour fausse prophétie, l'envoi de lettres publiques contre le vrai prophète.

Le rédacteur avait un intérêt précis pour exploiter le texte en ce sens.

En intégrant l'envoi de ces lettres dans les motifs de condamnation pour fausse prophétie (v. 32b), et en donnant à cette activité une dimension nationale (envoi de *lettres à tout le peuple de Jérusalem,* à Cefanya et *à tous les*

---

[139] Même si l'on récuse avec RUDOLPH (Commentaire 187) la proposition de YAURE L., Elymas - Nehelamite - Pethor, JBL 79 (1960) 306-309, l'interprétation "Néhélami = possédé du songe" était inévitable. Yaure cite l'exégèse de RADAQ et Théodore BAR QONI (2ème moitié du 8ème siècle), on peut ajouter ABULWALID, Sefer ha-Riqma II, צ, l. 15.

[140] La même phrase tirée de Dt 13, 6 a été ajoutée en 𝔐 28, 16bβ dans la condamnation à mort de Hananya. Là-bas, cet ajout peut être vu comme une justification deutéronomiste de cette condamnation d'un faux prophète (Cf. THIEL 2, 110), mais on ne peut exclure une préparation de 𝔐 29, 32.

prêtres), il crée une nouvelle catégorie d'activité dans le domaine de la fausse prophétie : l'opposition politico-religieuse au prophète du SEIGNEUR. Ainsi, celui qui, même sans prétendre être un prophète, s'oppose à un vrai prophète au sujet du destin de la nation, celui-là entre dans la catégorie des faux prophètes, la même condamnation lui est applicable. Le rédacteur fourbit ainsi ses armes contre ceux qui s'opposent au rôle national des prophètes.

Le sens est clair : comme du temps de Jérémie il y a des opposants aux vrais prophètes, mais ceux-ci se trompent comme se trompaient les faux prophètes du temps de Jérémie, et ils subiront le sort des faux prophètes. La vraie prophétie c'est celle de Jérémie, dont la lettre, dénigrée par Shemaya, contient maintenant **a**) la promesse de restauration des vv. 10-14*, **b**) la connexion étroite entre le retour et l'accueil des prophètes (10-14*.15), et **c**) l'annonce du טוב que Dieu va faire à son peuple (v. 32).

Si ces analyses sont justes, les différents ajouts du v. 25 et celui de 32b se rattachent nettement au 'plus' des vv. 16-20. Ceux qui s'opposent aux prophètes sont exclus de l'avenir du peuple judéen parce qu'ils ont "prêché la révolte contre le Seigneur" (28, 16 // 29, 32), tout comme les Judéens palestiniens d'après la déportation ont été exclus du destin national de Juda, du טוב que Dieu veut faire à son peuple (v. 10 [=24, 5] et v. 32), pour ne pas avoir écouté les prophètes (vv. 16-20).

La violence polémique des vv. 16-20 d'une part, et la redéfinition d'une opposition politico-religieuse au prophétisme dans les vv. 25-32 d'autre part, laissent entrevoir un conflit d'envergure au sujet de la légitimité du discours politique des prophètes.

4. Juda première-née des nations : Jr 27 (34), 5-15

Jr 27 se subdivise aisément en deux parties : le discours prophétique aux nations voisines de Juda (vv. 1-15) et le discours prophétique sur le retour des objets du temple de la première déportation (vv. 16-22). Le premier fait l'objet du présent chapitre, le second sera traité au chapitre suivant. Dans la synopse ci-dessous, les 'plus' du 𝔐 sont signalés en gras, les variantes qualitatives pouvant provenir de la Vorlage du 𝔊 en italique.

grec	hébreu
5. C'est moi qui ai fait la terre,	**5.** C'est moi qui ai fait la terre,
	l'homme et la bête qui sont sur la face de la terre,
par ma grande force et mon bras élevé et je la donnerai à qui me plaît.	par ma grande force et mon bras étendu et je la donne à qui me plaît.
	6. Et maintenant, moi
6. J'ai donné la terre à Nabuchodonosor, roi de Babylone, *pour le servir,* et même les bêtes sauvages de la campagne pour le servir.	J'ai donné **tous ces** pays **dans la main** de Nabuchodonosor, roi de Babylone, *mon serviteur,* et même les bêtes sauvages **je lui ai donné** pour le servir.
	7. Et toutes les nations le serviront, lui et son fils et le fils de son fils, jusqu'à ce que vienne le temps de son pays, lui aussi, où l'asserviront des peuples nombreux et de grands rois.
8. Et la nation et le royaume, tous ceux qui ne	**8.** Et il adviendra que la nation et le royaume qui ne
	le serviront pas, lui Nabuchodonosor roi de Babylone, et celle qui ne
mettront pas leur cou sous le joug du roi de Babylone, par le glaive et la famine je les visiterai — a dit le SEIGNEUR — *jusqu'à ce qu'ils disparaissent en sa main.*	mettra pas son cou dans le joug du roi de Babylone, par le glaive, la famine **et la peste** je visiterai **cette nation-là** — Oracle du SEIGNEUR — *jusqu'à ce que je les achève dans sa main.*

9. Et vous, n'écoutez pas vos faux prophètes, ni ceux qui pratiquent pour vous la divination (...)
qui disent :
C'est sûr vous ne servirez pas le roi de Babylone.
10. Car c'est le mensonge qu'ils vous prophétisent afin de vous éloigner de votre terre.

11. Mais la nation qui amènera son cou sous le joug du roi de Babylone et le servira, je la laisserai sur sa terre
et elle *le* servira et elle y habitera.
12. A Sédécias roi de Juda aussi j'ai parlé conformément à toutes ces paroles, disant : Amenez votre cou

et servez

le roi de Babylone,
car ce sont des choses fausses qu'ils vous prophétisent.
15. Car je ne les ai pas envoyés — Oracle du SEIGNEUR — et c'est injustement qu'ils prophétisent en mon nom pour vous perdre et vous périrez vous et vos prophètes qui vous prophétisent **le mensonge**.

9. Et vous, n'écoutez pas vos prophètes, vos devins, vos songes, vos enchanteurs et vos magiciens, **eux qui vous disent ainsi** :
Vous ne servirez pas le roi de Babylone.
10. Car c'est le mensonge qu'ils vous prophétisent en sorte de vous éloigner de votre terre,
et je vous chasserai et vous périrez.
11. Mais la nation qui amènera son cou sous le joug du roi de Babylone et le servira, je la laisserai sur sa terre — **Oracle du SEIGNEUR** —
et elle *la* travaillera et elle y habitera.
12. A Sédécias roi de Juda aussi j'ai parlé conformément à toutes ces paroles, disant : Amenez vos cous **sous le joug du roi de Babylone** et servez-le, **lui et son peuple et vivez.**
13. Pourquoi mourir toi et ton peuple, par le glaive, la famine et la peste, ainsi que le SEIGNEUR l'a dit pour la nation qui ne servira pas [le roi de Babylone ?
14. Et n'écoutez pas les paroles des prophètes qui vous disent ainsi : Vous ne servirez pas] le roi de Babylone,
car c'est le mensonge
qu'ils vous prophétisent.
15. Je ne les ai pas envoyés — Oracle du SEIGNEUR — et ils prophétisent en mon nom faussement en sorte que **je** vous chasse et que vous périssiez, vous et les prophètes qui vous prophétisent

A première vue, les différences quantitatives entre les deux textes changent très peu la nature du message adressé aux rois voisins de Juda.[1] Son contenu se résume à ceci : c'est le créateur du ciel et de la terre lui-même qui décide l'hégémonie politique de Nabuchodonosor. Les rois sont donc invités à se soumettre à cet ordre, à l'instar de ce que Dieu a demandé au roi de Juda. Ceux qui prophétisent le contraire, parmi les nations ou en Juda, n'ont pas la vérité, ils conduisent les nations à la catastrophe de l'exil.

Comme l'a montré SCHENKER, ce texte applique à l'ordre politique l'étiologie de l'ordre du monde selon les récits de création. Dieu a créé la terre et les animaux et il leur a préposé... le roi de Babylone.[2] Toute nation qui se révoltera contre cet ordre sera éloignée de sa terre (v. 10). Inversement, les nations qui acceptent cet ordre n'auront pas à subir l'exil (v. 11). Le rapprochement avec l'exil du paradis, par suite de la révolte contre l'ordre voulu par Dieu, est manifeste.[3] De ce point de vue, le 𝔐 se signale par une insistance beaucoup plus grande sur les données spécifiquement politiques du discours. En effet, les 'plus' du 𝔐 sont liés par ces deux fils :

1) L'emploi répété du mot nation : *toutes les nations* (v. 7); *cette nation-là* (v. 8); *la nation qui* (v. 13). De même, l'expression *tous ces pays-ci* au v. 6 fait passer de la terre comme univers créé à la réalité politique du monde.
2) La mention spécifique du roi de Babylone aux vv. 8, 12 et 13, et de son peuple au v. 12, dans le cadre de l'obligation pour les *nations* de se soumettre à l'ordre voulu par Dieu.

Seul le v. 14a n'atteste pas ces éléments, mais son absence dans le 𝔊 résulte probablement d'un accident textuel. L'analyse montrera que tous ces 'plus' ont une visée commune : situer Juda comme une nation prise dans le destin universel des nations et, par conséquent appelée, comme nation, à voir la fin de cet ordre politique provisoire d'un monde dominé par Babylone.

---

[1] Pour le difficile 'plus' du v. 1, voir l'intéressante tentative d'Adrian SCHENKER, Nebukadnezzars Metamorphose 511-512.

[2] Ibid. 500-504 : "Hier wird in überraschender Umdeutung eines kosmisch-ätiologischen Ursprungsmythos die Erde einer politischen, konkreten, historischen Figur übertragen. Es wird nicht der Mensch als Gattung unter den andern Lebewesen in ein Wohnrecht auf Erden eingesetzt, das für ihn fortan zu seiner "Natur" gehören wird. Es wird ein Machthaber mit politischen Souveränitätsrechten über die Erde ausgestattet " (503).

[3] On rapprochera וְהִנַּחְתִּיו עַל־אַדְמָתוֹ (..) וַעֲבָדָהּ (v. 11b) et וַיִּקַּח (..) אֶת־הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ de Gn 2, 15, où le suffixe féminin (largement exploité par le Midrash!) semble renvoyer à la אֲדָמָה du v.5bβ.

4.1. Jr 27, 5

4.1.11. Cohésion

אֶת־הָאָדָם וְאֶת־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ

HITZIG (206) pense que ces mots, qui ne sont pas traduits dans le 𝔊, sont tombés à cause d'un homéotéleuton : de הָאָרֶץ[1] à הָאָרֶץ[2].[4] De son côté CORNILL (306) estime que l'asyndète parle contre ce 'plus'. Mais si ce 'plus' doit être intégré dans le v. 5, il faut reconnaître que l'asyndète permet d'en faire une apposition. Or l'apposition est l'unique moyen de ne pas séparer le suffixe verbal de וּנְתַתִּיהָ et son antécédent grammatical הָאָרֶץ qui précède le 'plus'. Comme apposition le 'plus' est donc acceptable, mais il faut reconnaître que le 𝔊 présente une cohésion supérieure au 𝔐.

1) D'une part à cause du suffixe de וּנְתַתִּיהָ qui trouve son antécédent dans le premier הָאָרֶץ, la seconde occurrence de ce mot venant troubler la lecture.

2) D'autre part, comme le signale TOV,[5] parce que ces éléments propres au 𝔐 s'insèrent entre des termes qui sont connexes dans les passages apparentés : עָשָׂה אֶרֶץ et בְּכֹחַ (cf. 32, 17; 10, 12 = 51, 15).

La tournure בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה est un cliché peu fréquent dans la Bible, puisqu'il ne revient que quatre fois. En Dt 9, 29 et 2 R 17, 36, il caractérise la sortie d'Egypte, et en Jr 27, 5; 32, 17, la création de l'univers.[6] On trouve aussi le seul בְּכֹחוֹ גָּדוֹל à propos de la sortie d'Egypte en Dt 4, 37, et בְּכֹחוֹ appliqué à nouveau à la création du monde en Jr 10, 12 (= 51, 15). Il semble que le livre de Jérémie applique systématiquement à la création du monde un cliché deutéronomiste sur la sortie d'Egypte.[7] Le plus probable en Jr 27, 5 est que ce cliché, repris seulement deux fois dans le livre sous cette forme longue, a été maintenu dans sa forme originelle pour servir de base à un nouveau développement théologique (volonté du créateur de l'univers dans l'ordre politique). En sorte que la forme "non démantelée", offerte par le texte du 𝔊 en Jr 27, 5, pour la première de ces deux applications, représente avec une certaine probabilité un texte plus ancien que le 𝔐.

---

[4] De même JANZEN 118, et SCHENKER, Nebukadnezzars Metamorphose 500 n. 7.

[5] Shnaton 1 (1975) 171 [= ZAW 91 (1979) 82].

[6] En Ex 32, 11 le cliché prend une forme un peu différente et concerne aussi la sortie d'Egypte : בְּכֹחַ גָּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה. Pour ce passage deutéronomiste de l'Exode, voir CHILDS, Exodus, 559. On trouve aussi en Jr 32, 21 בְּיָד חֲזָקָה וּבְאֶזְרוֹעַ נְטוּיָה à propos de la sortie d'Egypte.

[7] Les deux passages 27, 6 et 32, 17 font partie de la rédaction deutéronomiste du livre; cf. THIEL (2, 17) pour 27, 5-8 et CARROLL (625) pour 32, 17. Quel que soit l'ordre chronologique d'application de cette expression, sortie d'Egypte ou création, cela ne change rien à la force du 𝔊 en 27, 6, car le changement d'application exige d'admettre que la forme courante est déjà bien établie.

4.1.12. Composition

La composition de ce 'plus' n'est pas sans poser problème. HITZIG (206) estime que l'expression אֶת־הָאָדָם וְאֶת־הַבְּהֵמָה, fréquente dans le livre, est bien à sa place ici : Dieu a créé la terre et aussi les hommes qui l'habitent. Pourtant, ce couple de mots a une signification bien spécifique dans le reste du livre. Il y désigne régulièrement la totalité de l'univers humain habité, et plus particulièrement l'univers humain de Juda : huit fois il est utilisé pour annoncer sa destruction prochaine et une fois, sous une forme un peu différente, pour annoncer sa restauration.[8] Il s'agit donc d'une formule consacrée pour désigner le monde habité de Juda, *dans le cadre d'une perspective historique précise,* introduite à l'intérieur du cliché sur la création (*à grande force et à bras tendu),* elle résonne de façon inhabituelle. En fait cette formule anticipe le discours historico-politique qui va suivre.

Cette anticipation se trahit par une autre anomalie : la locution עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ. Il s'agit là d'une tournure exceptionnelle qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le livre de Jérémie. C'est toujours la locution עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה qui exprime l'idée de la terre porteuse des hommes et des nations.[9] Mais cet emploi anormal de la locution s'explique très bien s'il s'agit d'une insertion ultérieure cherchant à déterminer le mot הָאָרֶץ[1].

Certains veulent voir dans la mention de la בְּהֵמָה au v. 5 une préparation du v. 6, où il est dit que le Seigneur donne à Nabuchodonosor, non seulement la terre mais aussi les animaux. SCHENKER pense même que le v. 6 perd tout son sens en l'absence de ce 'plus' :

“Ceci (l'amplification) semble improbable, pour la raison suivante : le v. 6b mentionne les animaux. Cette mention, *sans la partie* "homme et bête sur la face de la terre" au v. 5, serait complètement dépourvue de sens ! Mais si l'on prend en compte cette partie du v. 5, le v. 6 offre alors une continuation du thème pleinement satisfaisante : La terre, l'homme et les animaux sont oeuvre de Dieu, et Dieu transmet le pouvoir sur la terre et sur les animaux à Nabuchodonosor.” [10]

---

[8] Jr 7, 20; 21, 6; 32, 43; 33, 10.12 (> 𝔊); 36, 29; 50, 3; 51, 62; en 31, 27 enfin, où il s'agit de la promesse de restauration : "semence d'homme et semence de bête".

[9] Cf., dans le même sens qu'ici, Jr 25, 26 et 28, 16.

[10] Nebukadnezzars Metamorphose 500 n. 7 : “Es ist wahrscheinlich, dass das Glied durch *Homoioteleuton* ausfiel (...). TOV, *Textual and Literary History* (Anm. 4) 162 betrachtet das Glied ohne weitere Begründung als Expansion der hebräischen Textform. Aus folgendem Grund erscheint dies als unwahrscheinlich : V. 6b erwähnt die Tiere. Diese Erwähnung würde *ohne das Glied* “Mensch und Tier auf dem Antlitz der Erde” in V. 5

En réalité le sens est tout aussi satisfaisant sans ce 'plus' : Dieu a créé la terre et il la donne à qui il veut (v. 5). Il donne la terre à Nabuchodonosor, *et même les animaux sauvages pour qu'ils lui soient asservis* (v. 6). Parce qu'il a un pouvoir direct sur la terre qu'il a créée, son pouvoir s'étend même sur les animaux sauvages. C'est pourquoi la décision de confier la terre à Nabuchodonosor est universelle, elle ne connaît pas de limites, *aucun être vivant n'y échappe*. La mention des animaux sauvages au v. 6 fait justement la jonction entre l'idée du créateur et l'idée que Dieu gouverne toute vie sur cette terre. Le v. 7 est absent du 𝔊 et ce n'est qu'au v. 8 que son texte fait entrer dans le monde de l'homme. On a ainsi une gradation très satisfaisante : terre (v. 5), animaux sauvages (v. 6), hommes (v. 8).[11]

D'ailleurs la mention de la בְּהֵמָה est presque aussi incongrue que la locution עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ. En effet, חַיַּת הַשָּׂדֶה désigne presque toujours dans la Bible *des animaux sauvages*, et בְּהֵמָה, lorsqu'il se présente dans le même contexte, désigne au contraire les animaux domestiques,[12] comme cela semble le cas en Gn 3, 14 où בְּהֵמָה apparaît à côté de חַיַּת הַשָּׂדֶה,[13] et en Lv 26, 22 où Dieu menace d'envoyer la חַיַּת הַשָּׂדֶה pour détruire le peuple et la בְּהֵמָה qui lui appartient.[14]

---

jedes Sinnes entbehren ! Unter der Voraussetzung dieses Gliedes in V. 5 bildet V. 6 aber eine sinvolle Fortsetzung des Gedankens : Erde, Menschen und Tiere sind Gottes Werk, und Gott überträgt Nebukadnezzar Macht über die Erde und über die Tiere." Pour faire justice à TOV voir ci-dessus p. 126.

11 Les hommes sont réduits à l'état d'animaux domestiques qui portent le joug. Dans cette gradation l'ensemble de l'humanité, invité à mettre la nuque sous le joug, est pour Nabuchodonosor comme une domesticité; voir plus loin à propos de la séquence avec/sans le v. 7. LANG, BZ 27 (1983) 236-237 indique des textes assez proches de Jr 27, 5-6 sur les relations entre Mardouk et les rois babyloniens.

12 חַיַּת הַשָּׂדֶה désigne certainement des animaux sauvages en Lv 26, 22; Ex 23, 11.29; Dt 7, 22; 2 R 14, 9; Is 43, 20; Jr 12, 9; Ez 34, 5.8; 39, 4.17; Os 13, 8; Jb 5, 23. Il s'agit probablement d'animaux sauvages en Gn 3, 1 (serpent); 3, 14(≠ בְּהֵמָה); 2 S 21, 10; Ez 31, 6.13; 38, 20; Os 2, 14-20; certaines occurrences sont difficiles à interpréter : Os 4, 3 Jb 39, 15; 40, 20. Dans la première de ces trois séries, il s'agit des animaux qui menacent le troupeau; de carnivores qui dévorent, etc... Parfois les races sont précisées : *les chacals et les autruches* en Is 43, 20; *l'ours, le lion* en Os 13, 8. Dans la deuxième série, le contexte rend probable ce sens, d'autant que les occurrences appartiennent à des livres où l'on a des attestations certaines de ce sens.

13 C'est l'avis de SKINNER, Genesis 68. Il s'agit peut-être d'un ajout, mais il est remarquable qu'un ajout de ce genre dans le 𝔊 de Gn 9, 2 semble refléter la même distinction, bien que חַיַּת הָאָרֶץ ne nécessitait peut-être pas un tel ajout.

14 Ce qui souligne l'autorité directe du Seigneur sur ces animaux sauvages.

En conclusion, non seulement la mention des animaux, au v. 5, n'est pas nécessaire au développement du thème indiqué par Schenker, mais cette mention de la בְּהֵמָה n'est pas vraiment compatible avec la חַיַּת הַשָּׂדֶה du v. 6. A supposer même que חַיַּת הַשָּׂדֶה désigne ici tout l'ensemble des animaux terrestres, comme c'est peut-être le cas en Gn 2, 19, l'expression viendrait mal à la suite de אֶת־הָאָדָם וְאֶת־הַבְּהֵמָה qui associe étroitement l'homme et la bête qu'il a domestiquée dans une locution qui a, comme on l'a vu, des connotations historiques précises dans le livre.

Notons au passage que le traducteur alexandrin est conscient du sens qu'il faut donner à חַיַּת הַשָּׂדֶה, qu'il traduit τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ.

En résumé, ce 'plus' présente les anomalies suivantes :

1) La rupture du cliché עָשָׂה אֶרֶץ בְּכֹחַ, signalée par TOV.
2) Un usage inadapté de la formule אֶת־הָאָדָם וְאֶת־הַבְּהֵמָה, ainsi que de la locution עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ, exceptionnelle en un tel contexte.
3) Il annule le développement progressif du thème que le 𝔊 présente ainsi : **a**) Dieu a créé la terre et il la confie à qui il veut (v. 5); **b**) il l'a livrée tout entière (même les bêtes sauvages) à Nabuchodonosor (𝔊 v. 6); **c**) dans ce cadre, les nations sont la domesticité, les animaux de joug, du roi de Babylone (v. 8).

Tous ces traits trahissent un ajout. Avec ceux que nous allons voir au v. 6, ils anticipent le discours politique qui doit suivre, à partir du v. 8 dans le 𝔊 mais dès le v. 7 dans le 𝔐.

4.2. Jr 27, 6

Dans ce verset, le 𝔊 et le 𝔐 présentent trois différences quantitatives et trois variantes :

1) Les mots 1-2 (וְעַתָּה אָנֹכִי), les mots 5 (כָּל) et 7 (הָאֵלֶּה) et les mots 17-18 (נָתַתִּי לוֹ) sont propres au 𝔐 et constituent donc trois 'plus'.
2) Les trois variantes sont les suivantes :

   הָאֲרָצוֹת] τὴν γῆν || בְּיַד] τῷ || עַבְדִּי] δουλεύειν αὐτῷ 𝔊 (> S Bo Aeth)

a) כָּל־הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה] τὴν γῆν

La première variante, le pluriel הָאֲרָצוֹת, fait partie d'un 'plus'. Ce pluriel doit donc être rattaché à l'amplification et étudié dans ce cadre.

TOV estime que le grec τὴν γῆν n'est pas une variante assurée et que le 𝔊 peut traduire ici le 𝔐, puisqu'il lui arrive de proposer un singulier là où

l'hébreu atteste un pluriel.[15] Il est possible que le 𝔊 ait parfois rendu le pluriel par un singulier au sens de "monde", mais cet usage du traducteur n'est pas assuré et le passage d'un pluriel de l'hébreu à un singulier dans le grec ne peut être considéré *a priori* comme l'explication régulière de cette divergence. Comme le note SCHENKER, ce pluriel fait partie d'un 'plus'.[16] On ne voit pas pourquoi, même s'il choisit de rendre un pluriel par un singulier, le 𝔊 n'a pas traduit le mot כָּל, surtout s'il veut rendre l'idée du "monde dans son entier".[17] Enfin, le singulier du 𝔊 se justifie d'autant mieux que la notion d'entités politiques n'entre pas en ligne de compte dans la Vorlage des vv. 5-6 du 𝔊. Dans ce texte, ces deux versets ne parlent que de *la terre au sens cosmique,* comme le signale Schenker, et des animaux sauvages qui y vivent.

C'est précisément à partir de cette différence de perspective que se comprend l'ensemble du 𝔐 : כָּל־הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה. Ce 'plus' prolonge celui du verset précédent. Au v. 5, le rédacteur a d'abord étendu l'auto-prédication du Créateur au monde des hommes, en insérant la formule *l'homme et la bête.* Il signifie ainsi que c'est ce monde en son entier, avec sa dimension sociale, que le Seigneur "donne à qui lui plaît". Au v. 6, il peut alors parler du don à Nabuchodonosor de *tous les pays,* au sens des entités politiques délimitées par des frontières. Après avoir introduit la notion très globale de monde habité : *l'homme et la bête* (v. 5), le rédacteur introduit des entités politiques spécifiques, les pays (v. 6).

Quant au démonstratif הָאֵלֶּה, il n'accompagne jamais l'expression "tous les pays".[18] Cet adjectif démonstratif du 𝔐 fait penser à כָּל־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה en 25, 9 et 28, 14, deux endroits où le démonstratif est également un 'plus' du 𝔐.[19] En 28, 14 comme en 25, 9 (et 11), il s'agit de la domination de Babylone sur *toutes ces nations.* Le rapprochement de 27, 6 avec Jr 28, 14 s'impose, car ils ont un même contexte : le conflit entre Jérémie et un (des) prophète(s) au sujet de la soumission au roi de Babylone, sur toile de fond de l'action symbolique du joug.

---

[15] Shnaton 1975, 172 [= ZAW 91 (1979) 83].

[16] Nebukadnezzars Metamorphose 501-502 n. 9, SCHENKER fait le tour de la question.

[17] Il traduit sans hésiter כָּל devant אֶרֶץ; cf. Jr 4, 20; 5, 16; 12, 11, etc... et dans un sens plus proche : 51 (28) 25.28.

[18] 16, 15 et 23, 8 (𝔊 = 𝔐); 32, 37; 40,11 (pluriel = 𝔐).

[19] En 25, 11 l'ajout du démonstratif (*ces nations-là*) fait écho à 25, 9; voir plus loin le traitement de ces 'plus' de Jr 25, pp. 210-211.

L'ajout du démonstratif en 28, 14, dans l'expression *toutes ces nations-là,* fait partie d'un travail rédactionnel qui soutient la refonte du ch. 27. Sentant que la connexion qu'il établit en 27, 6, entre le monde des bêtes sauvages et les entités politiques (tous ces pays), n'est pas facile, le rédacteur profite de l'oracle de 28, 14, qui concerne explicitement *toutes les nations,* pour recréer cette connexion en sens inverse. Par des ajouts tirés de 27, 6, il situe l'asservissement des bêtes sauvages à Nabuchodonosor dans le cadre de l'asservissement universel des nations, les bêtes sauvages elles-mêmes n'échappant pas à la possession du roi de Babylone :

> *Ainsi parle le SEIGNEUR... Je mettrait un joug de fer sur le cou de toutes* **+(ces)+** *nations-***+(là)+** *pour qu'elles servent* **+(Nabuchodonosor)+** *le roi de Babylone* **+(et elles le serviront; et même les bêtes sauvages je les lui ai données)+** (28, 14)[20]

En résumé, l'expression *tous ces pays-là* en 𝔐 27, 6 achève de transformer *la terre* (𝔊) créée par Dieu en un ensemble géopolitique; par la valeur propre du pluriel הָאֲרָצוֹת, par le démonstratif et par les connotations que celui-ci ne manque pas d'avoir en ce contexte (= *toutes ces nations-là*).[21] Le rédacteur confirme son travail en faisant de 28, 14 un parallèle de 27, 6, liant ainsi un texte qui affirme la domination du roi de Babylone sur *la terre* créée par Dieu (𝔊 27, 6) avec un autre qui affirme sa domination sur toutes les nations (𝔊 28, 14).

b) וְעַתָּה אָנֹכִי

Ce premier 'plus' du verset ne correspond probablement pas à un allégement du 𝔊 où וְעַתָּה est normalement traduit καὶ νῦν.[22] Ces deux mots ne semblent pas changer grand-chose à la teneur du v. 6, mais il se trouve qu'ils entretiennent un rapport privilégié avec les autres 'plus' des vv. 5 et 6, étudiés ci-dessus. Si l'on suit la ligne du 𝔐 pour les vv. 5 et 6, on peut

---

[20] On remarquera que le rédacteur évite soigneusement d'ajouter *pour le servir* qui vient en 27, 6, précisément parce qu'il veut souligner que l'asservissement des bêtes sauvages fait partie de celui des nations, pour lesquelles il ajoute וַעֲבָדֻהוּ; voir plus loin pp. 138-139.

[21] En 28, 14, *toutes ces nations-là* font écho à *tous ces pays-là* de 27, 6, mais les retouches de 28, 14 rendent aussi très parlantes la relation entre 𝔐 27, 6 et 27, 7 où l'on trouve *toutes les nations* (כָּל־הַגּוֹיִם) *le serviront (...) jusqu'à ce que vienne le temps de son pays* (אַרְצוֹ) *lui aussi.*

[22] Jr 2, 18; 7, 13; 18, 11; 26, 13; 29, 27; 32, 36; 37, 20; 42, 22; 44, 7. Outre 27, 6, deux autres occurrences dans le 𝔐 n'apparaissent pas dans le 𝔊 : 40, 4 et 42, 15.

considérer cette expression comme un moyen supplémentaire de faire entrer le discours dans le champ de l'histoire. Tout en soulignant les dimensions politiques du don de la terre à Nabuchodonosor, le rédacteur introduit un point de l'histoire où cette domination prend effet : ***+(Et maintenant Moi)+,***[23] ***Je livre +(tous ces)+ pays.***[24]

Cette introduction présente un double avantage : elle met le don de la création entre les mains du roi de Babylone en relation avec la période historique présente, en même temps qu'elle souligne énergiquement la dimension historico-politique de ce don.[25] Cette sorte d'historicisation est en harmonie avec les autres 'plus' des vv. 5-6, mais aussi, et surtout, avec le 'plus' du v. 7 qui annonce une limite précise à cette domination :

(6) +(Et maintenant)+ (...) j'ai donné +(tous ces) pays (...) pour le servir. (7) +(Toutes les nations le serviront (...) jusqu'à ce que vienne le temps...)+

c) נָתַתִּי לוֹ

Ce dernier 'plus' du verset est de moindre importance. On pourrait penser à un allégement stylistique dans le 𝔊, mais l'apparition dans le 𝔐 s'explique aisément comme une conséquence des autres 'plus'.

Conscient du contraste qu'il introduit dans le verset, l'auteur s'est senti obligé de distinguer entre la terre, maintenant présentée comme un ensemble géopolitique, et les "bêtes sauvages". Il introduit donc une seconde fois le verbe נָתַן pour faire du v. 6b une phrase autonome à côté du v. 6a :

וְעַתָּה אָנֹכִי נָתַתִּי אֶת־כָּל־הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה
וְגַם אֶת־חַיַּת הַשָּׂדֶה +(נָתַתִּי לוֹ)+ לְעָבְדוֹ.

---

23 Sous-entendu : "Moi qui ai créé la terre...", reprise de אָנֹכִי du début du v. 5.

24 Plus loin dans le chapitre, à la fin de v. 16b, une insertion du même adverbe (וְעַתָּה) joue aussi un rôle de délimitation historique précise.

25 Faut-il mettre en rapport ces deux mots avec les datations du 𝔐 en 25, 1 et 27, 1 ? C'est au moment où le prophète prend la parole pour délivrer l'oracle que prend effet ce qui est annoncé. Nous verrons que cet aspect joue un rôle important en 𝔐 Jr 25. D'autant plus important qu'il permet au rédacteur de donner tout son poids à l'affirmation que le pouvoir de Nabuchodonosor a reçu, dès le début, une limite dans le temps. Si le moment où le prophète prend la parole est celui qui ouvre la domination du roi de Babylone, le moment pour lequel il annonce la fin de ce règne amènera effectivement la fin du joug babylonien et le retour des nations, dont Juda, à leur existence libre.

d) בְּיַד נְבוּכַדְנֶאצַּר] τῷ Ναβουχοδονοσορ

La deuxième divergence signalée entre le 𝕲 et le 𝔐 du v. 6 est le 8° mot de l'hébreu : בְּיַד. Le grec traduit régulièrement cette expression,[26] et nombre de lieux où elle n'apparaît que dans l'hébreu sont liés à des 'plus' du 𝔐.[27] Enfin, l'expression n'est pas répétée dans le verset et il est assez improbable qu'il s'agisse d'un allégement stylistique du côté du 𝕲. Il ne faudrait pas exagérer la portée d'une variante aussi légère, mais il est tout de même frappant que ce mot anticipe, au v. 6, l'action du Seigneur sur les nations et les royaumes telle que la décrit le v. 8 : בְּיָדוֹ (עַד־תֻּמִּי אֹתָם).[28] L'introduction de בְּיַד va de pair avec la transformation כָּל־הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה. Dieu a remis *dans la main* de Nabuchodonosor *tous ces pays* (= "toutes ces nations") et *la nation* qui ne se soumettra pas, il l'exterminera *dans (= par) sa main.*

Cette connexion entre les deux versets aide à mieux comprendre le dessein du rédacteur. Dans le texte bref (𝕲), Dieu domine l'histoire mais reste assez distant de la scène politique. Comme créateur il met l'univers sous le joug d'un tyran, mais il lui laisse l'action politique. Dans le 𝔐, la domination de Dieu concerne d'emblée la société qui habite son univers (v. 5). Maître du monde socio-politique, il livre des nations à Nabuchodonosor (v. 6) tout en gardant une maîtrise totale sur le cours de l'histoire; il prévoit d'ailleurs la fin de cette domination (v. 7).

e) עַבְדִּי] δουλεύειν αὐτῷ 𝕲 (> S Bo Aeth)

Le grec δουλεύειν αὐτῷ est nettement inférieur à l'hébreu עַבְדִּי, cette dernière leçon est à la fois *difficilior* et d'une tenue excellente en ce contexte.[29] A l'inverse, la potentielle Vorlage du 𝕲, לְעָבְדוֹ :

---

26 Tous sens confondus : Jr 18, 4.6; 20, 4.5; 21, 7.10; 22, 25, etc...; et pour la seconde partie du livre : 27, 3; 29, 21; 32, 3.4.36; 34, 2; 37, 17, etc...

27 Par ex. : 21, 7; 22, 25; 34, 20.21;

28 Le grec donne ἕως ἐκλίπωσιν ἐν χειρὶ αὐτοῦ. Voir la discussion de cette autre variante plus loin, pp. 153-155.

29 Spécialement si l'on prend עַבְדִּי au sens de *mon vassal.* ZEVIT [JBL 88 (1969) 74-77] a rassemblé des données extra-bibliques et bibliques largement convaincantes pour ce sens *diplomatique et politique* du terme. Comme il le dit si bien à propos de 27, 6 : "In making his statement to the foreign envoys, it is doubtful if he would have intended that עֶבֶד be understood with some subtle religious connotation; it is more reasonable to assume that he used diplomatic jargon and employed the term in its technical sense." De son côté, OVERHOLT [CBQ 30 (1968) 39-48] a montré que ce rôle de Nabuchodonosor comme exécutant des sanctions divines est largement présent dans le texte commun au 𝕲 et au 𝔐.

1) ne s'intègre pas bien dans la phrase du v. 6 selon le 𝔊, où la terre est *la* terre au sens cosmique et peut difficilement *servir* un roi.

2) Comme le dit TOV elle “n'est pas vraisemblable non plus du point de vue de la syntaxe de la phrase, du fait de la répétition du verbe (לְעָבְדוֹ revient aussi à la fin du verset), plus surprenante encore dans la forme brève de la traduction des Septante”.[30] On obtient en effet une Vorlage très pesante avec le même verbe répété deux fois à très courte distance, et dont le premier emploi devient superflu.

Cette hypothétique Vorlage du 𝔊 a pourtant été défendue par LEMKE, qui propose de voir dans la leçon עַבְדִּי une double corruption de לְעָבְדוֹ par haplographie du 'lamed' et confusion du 'waw' et du 'yod'.[31] SCHENKER souligne à juste titre qu'un tel accident textuel aboutissant à une importante vue de théologie biblique (Nabuchodonosor mon serviteur), sans déranger l'ordre du texte, est pour le moins invraisemblable.[32] Si l'on ajoute que cette "double erreur de scribe" améliore même la cohésion du texte, on peut définitivement laisser de côté l'hypothèse de l'accident textuel.

BOGAERT aussi défend cette Vorlage pour δουλεύειν, mais il pense que c'est intentionnellement que עַבְדִּי fut substitué à לְעָבְדוֹ dans le 𝔐.[33] Toutefois, sentant la faiblesse d'un tel texte (voir Tov ci-dessus), il propose d'éliminer, à un stade antérieur de l'hébreu, le second לְעָבְדוֹ à la fin du verset. Peut-on vraiment éliminer un élément commun au 𝔊 et au 𝔐 pour revaloriser une variante faible attestée par un seul des deux textes ?[34] Si l'on arrivait de la sorte à une explication raisonnable de l'histoire du texte *en même temps qu'à la restitution d'une variante difficilior et de meilleure tenue que celle que l'on conteste,* on pourrait peut-être admettre cette démarche. Mais c'est difficilement le cas ici puisque, même sans לְעָבְדוֹ à la fin du verset, עַבְדִּי conserve une excellente tenue et peut continuer à être jugé supérieur en cet endroit à לְעָבְדוֹ.

Si עַבְדִּי est de toutes façons supérieur à לְעָבְדוֹ, le seul moyen d'y voir un élément tardif est de le considérer comme un 'plus'. Ce que font JANZEN et

---

[30] TOV, Shnaton 1 (1975) 173 [=ZAW 91 (1979) 84].

[31] CBQ 28 (1966) 48.

[32] Nebukadnezzars Metamorphose 499 n. 5.

[33] Les mécanismes rédactionnels 234 n. 27.

[34] Il est surprenant que Bogaert relève la valeur "asservissement" que doit nécessairement avoir עָבַד pour la terre (ou les pays) au début du verset et qu'il n'envisage pas ce sens pour ce verbe qu'il rejette quand il s'agit des bêtes sauvages "qu'on voit mal travailler la terre".

SCHENKER, qui renoncent à δουλεύειν αὐτῷ, attesté par la très grande majorité des témoins du 𝔊, pour soutenir la lacune du Sinaiticus comme texte original. Ce choix les conduit à élaborer une histoire fort complexe, et assez hasardeuse à mon avis, des formes textuelles du grec et de l'hébreu, une histoire qui repose sur un témoignage assez faible.

En effet, si l'on en croit ZIEGLER :

1) Le Sinaiticus et l'Ethiopienne représentent quasiment un seul témoin, particulièrement dans cette seconde partie du livre.[35]
2) Le Sinaiticus présente lui-même d'assez nombreuses omissions, accidentelles ou non, pour le texte de Jérémie.[36] Il est donc tout à fait possible qu'un scribe, trouvant difficile δουλεύειν αὐτῷ pour un sujet γῇ, spécialement dans ce contexte et à proximité de ἐργάζεσθαι αὐτῷ, ait omis ces deux mots.

La seule force de cette forme lacunaire est l'absence concordante, *dans les mêmes témoins* (S Bo Aeth), du nom de Nabuchodonosor, l'un des ajouts typiques du 𝔐 (cf. ici-même v. 8). Cependant la syntaxe facilitait le passage de l'article τῷ à βασιλεῖ Βαβυλῶνος, beaucoup plus courant dans le 𝔊 que le nom propre, et le texte du Sinaiticus est suffisamment négligé pour avoir laissé passer ce nom. Enfin, si l'on peut concevoir l'amplification du 𝔐 par l'insertion de עַבְדִּי, il est très difficile d'expliquer l'apparition de δουλεύειν dans la grande majorité des témoins anciens du grec. Ni Janzen ni Schenker ne proposent une explication satisfaisante pour l'apparition de cette leçon.

Le plus vraisemblable est que le traducteur, qui rencontre pour la première et dernière fois ce titre de Nabuchodonosor, résiste devant ce titre accordé au destructeur de la nation de Juda, de Jérusalem et du Temple, il aura lu עבדי/ו comme un infinitif.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que l'ajout de *Nabuchodonosor mon serviteur* en Jr 25, 9 et 43, 10 présente un problème de nature totalement différente de 27, 6 *où l'on est en présence d'une variante qualitative et non quantitative.*

D'autre part, toutes les formules d'une certaine teneur théologique, comme c'est le cas de ce titre, sont empruntées par le rédacteur à l'une ou l'autre partie de sa Vorlage, il est donc assez probable qu'il a trouvé en 27, 6 le modèle de 25, 9. Mais il est remarquable, justement, que le sens donné à l'ajout en 𝔐 25, 9 est distordu par rapport au sens de l'expression en 27, 6;[37] on peut dire sensiblement la même chose de 𝔐 43, 10.

---

[35] Einleitung 31-32.

[36] ZIEGLER, Einleitung 48, a compté environ 70 'moins' significatifs.

[37] Voir ci-dessus n. 29 et plus loin, pp. 208-209 n. 31.

4.3. Jr 27, 7

4.3.1. Cohésion

Le v. 7 du 𝔐 est entièrement absent du 𝔊. GRAF, qui estime le verset original, fait cependant remarquer qu'on peut l'omettre sans dommage : "Dieser Vers ist auch für den Zusammenhang nicht nothwendig, kann vielmehr ohne Beeinträchtigung desselben weggelassen werden" (348 n. 1).

Si son absence ne nuit pas à la cohésion du texte, sa présence au contraire l'affaiblit beaucoup. MOVERS (27) a relevé deux faiblesses particulières du 𝔐 en cet endroit :

1) Le v. 7 brise la forte cohésion que représente le passage du v. 6 au v. 8 : **a**) le Seigneur a tout soumis à Nabuchodonosor (vv. 5-6); **b**) la nation qui refusera de se soumettre sera châtiée par le Seigneur (v. 8).

   En annonçant que toutes les nations vont effectivement servir le roi de Babylone, le v. 7 annule la valeur de proposition éventuelle du v. 8 : *et la nation et le royaume qui (...) ne mettra pas son cou sous le joug du roi de Babylone (...).* De plus, la longue digression du v. 7 affaiblit considérablement l'interpellation des vv. 5-6.

2) Le v. 7 neutralise le message central de tout le chapitre "dans lequel le prophète exhorte à se montrer obéissant envers les Chaldéens" (ibid.). Ce dernier point est repris et développé par CORNILL et NÖTSCHER.[38] Il faut avouer que l'annonce d'une destruction à venir de l'empire babylonien ne convient pas vraiment à un discours qui veut prouver qu'on ne peut rien faire contre la suprématie de Nabuchodonosor.

On peut donc suivre JANZEN (102 et n. 44) lorsqu'il affirme que le v. 7 constitue une digression qui affaiblit la dynamique de l'oracle, tandis que son omission relève la force dramatique de la suite des vv. 6.8. Cette remarque, qui vaut certainement à l'intérieur des vv. 5-8 du 𝔐, se trouve nettement renforcée si on lit ces versets dans le 𝔊.

---

[38] CORNILL en SBOT 70; c'est NÖTSCHER (Commentaire 203) qui s'exprime de la manière la plus équilibrée sur ce point : "Daß nun sofort von der Niederwerfung und Unterjochung des mächtigen babylonischen Reiches, wenn auch erst nach drei Generationen, die Rede sein soll, paßt schwerlich in den Zusammenhang; das wäre ja eine Verheissung und ein Trost für die Völker, die Jeremias vor falschen politischen Hoffnungen warnen will." Même si le fait d'envisager une chute ultérieure pouvait être conçu comme un argument capable d'apaiser provisoirement une conjuration, dès lors qu'il s'agit de *trois générations de rois (!)* et que c'est à des étrangers que l'on demande de croire à un oracle à si long terme, on peut difficilement refuser à l'argument de Movers une valeur d'indice. Il y a bel et bien une rupture du thème premier.

Si l'on admet, comme j'ai essayé de le montrer, que les 'plus' des vv. 5-6 sont postérieurs au modèle hébreu du 𝔊, et si l'on envisage que les mots 6 à 14 du v. 8, qui n'apparaissent pas non plus dans le 𝔊, ne se trouvaient pas dans sa Vorlage, comme je le montrerai plus loin, on obtient un texte qui a une dynamique et des thèmes propres, et au milieu duquel le v. 7 fait une intrusion violente :

(5) C'est moi qui ai fait la terre dans ma grande force et avec mon bras étendu, et je la donne à qui il me semble juste;
(6) J'ai donné la terre à Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur, et jusqu'aux bêtes sauvages pour lui être asservies;
(8) Aussi, la nation et la royauté qui ne mettra (נָתַן) pas son cou sous le joug du roi de Babylone, par le glaive et la famine je lui en demanderai compte...

Le Créateur de la terre a remise celle-ci à son vassal,[39] il lui a tout soumis de *la* terre qu'il a créée, *même les bêtes sauvages,*[40] en conséquence les nations sont invitées à mettre la nuque sous son *joug*. L'image du joug suggère une domesticité des nations. Elles doivent servir le roi de Babylone à l'instar des bêtes de trait, comme les animaux que Dieu a mis à la disposition de l'homme. On a donc une suite très cohérente des images : don de la terre, soumission des bêtes sauvages et enfin soumission de l'humanité, qui est la domesticité que le Créateur accorde à Nabuchodonosor. Cette progression du texte selon le 𝔊 convient parfaitement à l'exégèse de SCHENKER[41] : le rôle politique de Nabuchodonosor est semblable à celui de l'homme dans les récits de création, il représente l'homme placé au dessus de la création, et les nations représentent les animaux qu'il se soumet pour son service.[42]

---

39 Même si l'on refuse עַבְדִּי ici, la suite du raisonnement est la même.

40 Dans ce cadre, la חַיַּת הַשָּׂדֶה peut être mise en relation avec l'ordre des récits de création où elle apparaît comme un "produit de la terre", disons comme étroitement dépendante de cette terre, et Dieu la soumet à l'homme (Gn 2, 19-20; et 9, 2 avec חַיַּת הָאָרֶץ).

41 Nebukadnezzars Metamorphose 500-504. Cette progression des idées se justifie aussi en partie avec le texte du v. 5 choisi par SCHENKER, c'est-à-dire avec le 'plus' du 𝔐. Cependant, le texte proposé ci-dessus, fondé pour l'essentiel sur la rétroversion à partir du 𝔊, est meilleur en ce sens. En effet il s'appuie d'un bout à l'autre sur ces images de soumission du monde animal à l'homme à qui Dieu a donné *la* terre (ici Nabuchodonosor!) qu'il a créée, images qui viennent directement des récits de création. En même temps il respecte un ordre et une hiérarchie : terre, bêtes sauvages, animaux domestiques/hommes.

42 Selon le 𝔊, le verbe עָבַד est absent du v. 8. A la fin du v. 6 עָבַד désigne l'asservissement, puis on passe directement à l'image du joug sous lequel il faut mettre le cou,

Cette suite d'images de l'étiologie, avec les trois étages de la création (terre-cosmos, bêtes sauvages et humanité) est interrompue en son milieu par le discours du v. 7 sur l'avenir historico-politique de Nabuchodonosor et des nations vassalisées.

Il faut rappeler que tous les 'plus' du 𝔐 des vv. 5-6 préparent largement l'introduction des thèmes historiques et politiques de ce verset, suggérant nettement qu'on à affaire à un même rédacteur pour le v. 7 et les remaniements des vv. 5-6.[43]

4.3.2. Composition

a) Le v. 7a

וְעָבְדוּ אֹתוֹ כָּל־הַגּוֹיִם

Douze fois dans le 𝔐 de Jérémie le verbe עָבַד a pour complément Nabuchodonosor/le roi de Babylone, une fois dans la bouche de Gedalia en 40, 9 et onze fois dans des oracles de Jérémie. Ces onze emplois sont regroupés dans les chs. 25-28. Neuf d'entre eux se trouvent au ch. 27, aux vv. 6.7.8.9.11.12.13.14.17, et les deux autres en 25, 11 et 28, 14.[44] Dans ces deux emplois uniquement, le premier et le dernier de tous, *les nations* sont sujet du verbe עָבַד. En 28, 14 le sujet est כָּל־הַגּוֹיִם comme ici, mais le verbe qui suit est à l'infinitif et *les nations* sont un sujet indirect, en 25, 11, où le sujet est הַגּוֹיִם, le verbe est à la 3ème pers. de l'accompli inverti comme ici.

Il est remarquable que ces différences mineures entre ces trois lieux sont presque entièrement effacées dans le texte du 𝔐.

En tête du dernier 'plus' de 28, 14, le redondant וַעֲבָדֻהוּ permet d'introduire le verbe עָבַד à la 3ème pers. plur. avec pour sujet *toutes les nations* et pour complément le suffixe 3ème pers. sing. qui renvoie à Nabuchodonosor. Il resserre ainsi l'identité du verset avec וְעָבְדוּ אֹתוֹ כָּל־הַגּוֹיִם de 27, 7a. Nous avons vu que les mots suivants de ce 'plus' servent déjà à rendre vraisemblable l'expression *tous les pays* dans le 𝔐 de 27, 6,[45] une locution qui prépare, justement, le discours du v. 7 sur le servir de *toutes les nations*. Ce

---

obtenant une excellente transition de l'idée de servitude vers celle du travail qui accompagne la servitude, et qui viendra au v. 11.

43 Spécialement par les expressions אֶת־הָאָדָם וְאֶת־הַבְּהֵמָה du v. 5 et כָּל־הָאֲרָצוֹת du v. 6.

44 Dans le 𝔊 du ch. 27 seulement quatre fois : vv. 6.9.11.12; par contre le 𝔊 appuie le 𝔐.en 25, 11 et 28, 14

45 Voir ci-dessus pp. 130-131 et note 20.

premier mot du 'plus' introduit le *servir* des nations afin de lui associer le *don* des bêtes sauvages :

כָּל־הַגּוֹיִם (...) מֶלֶךְ־בָּבֶל +(וַעֲבָדֻהוּ   וְגַם אֶת־חַיַּת הַשָּׂדֶה נָתַתִּי לוֹ)+

De la sorte, il intègre le don des bêtes sauvages à l'intérieur de l'asservissement de toutes les nations : c'est un asservissement total qui touche à tout être vivant, même les bêtes sauvages. Il rend ainsi plus plausible cette curieuse suite de 27, 6b-7a où le servir des nations conserve quelque chose d'étrange après le "servir" des bêtes sauvages.[46] On peut comprendre à présent, sur la base du parallèle ainsi créé, que ce servir des bêtes sauvages, en 27, 6, fait partie du don de *tous les pays* à Nabuchodonosor. Ce 'plus' de 28, 14 a peu de sens dans son contexte immédiat, mais il s'explique au mieux s'il sert à confirmer l'insertion de 27, 7 à la suite de 𝔐 27, 6. Le choix de placer cette confirmation en 28, 14 est compréhensible, puisque c'est là que, sur le thème du joug du roi de Babylone, *toutes les nations* sont appelées à servir le roi de Babylone.

L'ensemble du 'plus' à la fin de 28, 14 confirme donc l'ancrage de 27, 7 dans les 'plus' des vv. 5-6.

En 25, 11 l'original est attesté par le 𝔊 qui l'a mal interprété,[47] וְעָבְדוּ בַגּוֹיִם y exprime l'asservissement des nations par les envahisseurs venus du Nord. Quant au 𝔐, il fait des nations non plus l'objet mais le sujet du verbe עָבַד (וְעָבְדוּ הַגּוֹיִם), de façon à introduire *le roi de Babylone* comme complément : וְעָבְדוּ הַגּוֹיִם +(הָאֵלֶּה אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל)+. En fait, cette transformation de 25, 11 repose sur un dédoublement, car la formule עָבַד בְּ־, attestée par le 𝔊 en cet endroit, se retrouve au v. 14 dans un 'plus' du 𝔐.[48] Le rapprochement avec 27, 7 n'est pas seulement formel, puisque dans les deux textes l'asservissement des nations au roi de Babylone est suivi de l'annonce du renversement de la situation contre Babylone exprimé par la formule עָבַד בְּ־.

En somme, les deux autres passages attestant l'asservissement des nations au roi de Babylone sont étroitement liés à 𝔐 27, 7 par une série de remaniements et de 'plus' dans les textes du 𝔐, et ces 'plus' présentent le même discours que 27, 7 sur Babylone et les nations.

---

[46] C'est bien sûr le 'plus' du v. 7 qui, rejaillissant sur le v. 6, donne à לְעָבְדוֹ un sens inattendu (ainsi que le 'plus' du v. 8) : les bêtes sauvages semblent appelées à servir comme ceux qui mettent le cou "sous le joug" !... Alors que לְעָבְדוֹ signifie simplement leur soumission au maître de tout l'univers, Nabuchodonosor.

[47] Voir ci-après p. 142.

[48] Sur ce phénomène des dédoublements voir conclusions générales p. 221.

וְאֶת־בְּנוֹ וְאֶת־בֶּן־בְּנוֹ

La mention du fils et du petit-fils de Nabuchodonosor a suscité beaucoup de perplexité chez les commentateurs. En deux autres passages du livre il est question d'une troisième génération d'enfants : 2, 9 et 29, 6. En 2, 9 la génération intermédiaire n'est pas directement mentionnée, il s'agit plutôt de marquer d'une idée d'infini le RIB de Dieu avec Israël. En 29, 6, c'est un 'plus' du 𝔐 qui prévoit la naissance à Babylone d'une troisième génération de Judéens : וְתֵלַדְנָה בָּנִים וּבָנוֹת. Cet unique autre passage où soient mentionnées deux générations d'enfants n'est peut-être pas sans rapport avec 27, 7a.

Dans les deux textes, les trois générations ainsi présentées délimitent la période de domination incontestable de Babylone, une période pendant laquelle ni les Judéens de la première Déportation (lettre de Jérémie) ni les nations voisines de Juda (oracle aux ambassadeurs) ne peuvent espérer changer cet ordre de choses.

Les deux passages sont également suivis par l'annonce de la fin certaine de cette situation. En 29, 10, le terme de cette soumission à Babylone est même posé au bout de 70 années : כִּי לְפִי מְלֹאת לְבָבֶל שִׁבְעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם. En 27, 7b la troisième génération royale est la dernière avant le retournement contre Nabuchodonosor de l'asservissement qu'il imposait aux nations. Or on sait, là aussi, que c'est au bout de 70 ans que Dieu mettra fin à la domination de Babylone, du fait des relations très étroites que ce verset entretient avec 25, 11-14. En effet, la transition entre le servir des nations (𝔐 25, 11 = 27, 7a) et l'asservissement de Babylone (𝔐 25, 14 = 27, 7b), que nous venons de voir, passe en Jr 25 par cette annonce :

כִּמְלֹאות שִׁבְעִים שָׁנָה אֶפְקֹד עַל־מֶלֶךְ־בָּבֶל (25, 12).

C'est le seul autre endroit du livre avec 29, 10 où il est dit que la domination babylonienne cessera *au bout de 70 ans*. Or les liens rédactionnels entre 27, 7 et 𝔐 25, 11-14 sont trop évidents pour qu'on puisse douter du rapprochement entre ces trois générations de rois de 27, 7a et les 70 ans de la domination de Babylone.[49]

Somme toute, la mention de cette troisième génération en 𝔐 29, 6 et 27, 7 apporte une limitation plus précise du temps de l'exil. Contrairement à la proposition de GRAF (348), qui cite Dt 6, 2 et Ex 34, 7, il n'est guère possible de comprendre 27, 7 dans le sens d'une succession indéfinie; le v. 7b s'oppose à une telle lecture. EHRLICH (Randglossen 312) voudrait illustrer ce sens par l'excellent exemple de Jg 8, 22, mais ceci l'amène à rejeter le v. 7b comme un ajout ultérieur. Plus récemment, SEIDL (Einheiten 45 n. 57) a repris à

---

49 Sur les relations entre ces 70 ans et les "trois générations de rois", voir les remarques de CARROLL 493-496, spécialement 494.

son compte le jugement de Ehrlich. Les arguments littéraires qu'il avance sont bien maigres : "V. 7a (...) wegen der Einführung der im weiteren Verlauf wichtigen Lexeme *'BD* und *gôy* beibehalten werden muß". Mais pourquoi supposer qu'une amplification doit tout ignorer des "lexèmes" importants de sa Vorlage ? Et, s'il est original, comment expliquer l'absence du v. 7a dans le 𝔊 ? D'ailleurs, les objections de MOVERS citées à propos de la cohésion du passage restent également valables contre le seul v. 7a.

En résumé :

1) Ces deux mentions en Jérémie d'une deuxième puis d'une troisième génération d'enfants sont propres au 𝔐 (29, 6a et 27, 7a).
2) Elles délimitent un temps pendant lequel il ne faut pas songer à la fin prochaine de la domination babylonienne, ni pour les Judéens de la première déportation (Jr 29) ni pour les autres nations que Juda (Jr 27).
3) Elles précèdent néanmoins l'annonce d'une fin certaine de cette situation.
4) En 29, 6 le 𝔐 suggère une équivalence entre cette troisième génération de Judéens à Babylone et la fin de la domination de Babylone au bout de 70 ans, annoncée en 29, 10. De même 27, 7, du fait de sa relation à Jr 25, 11-14, suggère une équivalence entre la troisième génération de rois babyloniens et l'annonce de ce renversement au bout de 70 ans.

On peut donc raisonnablement penser que le rédacteur suggère une correspondance entre la troisième génération à partir de Nabuchodonosor et la troisième génération des Judéens en exil. On en verra plus loin la raison, l'important ici est de noter que ces deux mentions apparaissent comme des éléments connexes d'une même entreprise rédactionnelle.

b) Le v. 7b

La similitude entre 27, 7b et 25, 14a a été notée depuis très longtemps dans les commentaires. Le fait que les deux phrases constituent des 'plus' du 𝔐 sert souvent d'argument contre l'originalité de 27, 7. Il est intéressant de noter que la phrase עַד בֹּא־עֵת אַרְצוֹ prolonge, dans le contexte, le pluriel אֲרָצוֹת propre au 𝔐 du v. 6 : je lui ai donné *tous ces pays,* toutes les nations le serviront, jusqu'à ce que vienne le temps de *son pays (à) lui aussi.* Déjà par ce détail, le 'plus'.du v. 7 se manifeste clairement comme une suite rédactionnelle du 'plus' du v. 6.

L'expression עָבַד בְּ־ au sens d'asservir, de faire oeuvrer pour soi, se retrouve six fois dans le livre.[50] Outre les deux 'plus' de 25, 14 et 27, 7 et un

---

50 En dehors de Jr 25, 14//27, 7 : 22, 13; 30, 8; 34, 9.10 (> 𝔊).

troisième 'plus' de 7 mots en 34, 10, le 𝔊 confirme les trois attestations restantes, bien qu'il éprouve visiblement des difficultés à interpréter cette tournure dont il ne rend jamais l'aspect factitif.[51] Compte tenu de sa difficulté à la traduire, on peut être assuré qu'il atteste encore un exemple de cette expression en 25, 11 où δουλεύσουσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν correspond très probablement à une Vorlage וְעָבְדוּ בַגּוֹיִם que le traducteur n'a pas su interpréter justement. Là-bas, l'auteur de 25, 14a (=27, 7b) semble avoir sciemment transposé du v. 11 au v. 14 cette formule d'asservissement. Alors qu'elle désignait au v. 11 la période pendant laquelle Babylone doit asservir les nations, elle se trouve maintenant au v. 14 où elle désigne l'asservissement de Babylone par les nations. Le rédacteur postexilique à l'oeuvre dans le texte du 𝔐 en 25, 11-14 semble avoir orienté son texte en direction du renversement final de la servitude contre Babylone.

Sur ces quatre emplois de la tournure עָבַד בְּ־, communs au 𝔊 et au 𝔐, deux désignent l'asservissement de particuliers (22, 13 et 34, 9) et deux l'asservissement de peuples. Seuls ces derniers appellent une comparaison avec 27, 7. Hormis 25, 14 que je viens de signaler, l'autre emploi est l'annonce, au début du Livre de la Consolation, de la fin de l'asservissement à des étrangers. Il présente, lui aussi, certaines similitudes avec la proclamation de l'asservissement obligatoire du ch. 27 :

En ce jour-là — oracle du SEIGNEUR des armées —
Je briserai son joug de dessus ton cou, et tes sangles je les romprai;
Et des étrangers ne l'asserviront plus... (30, 8)

Une particularité rapproche 𝔐 30, 8 de 27, 7 : le suffixe masculin 3ème pers. sing. attaché à la préposition : (וְלֹא) יַעַבְדוּ־בוֹ. En 27, 7 ce suffixe peut difficilement se référer au pays (אֶרֶץ) de Nabuchodonosor, même si le masculin de אֶרֶץ offre une (mince) possibilité qui joue *peut-être* un rôle dans ce verset.[52] VOLZ a sans doute raison de voir dans cette forme une référence à Nabuchodonosor comme "représentant de la puissance babylonienne".[53]

---

[51] Cf. les corrections καταδουλόομαι attribuées à Symmaque dans le Barberini.

[52] Cf. Ez 21, 24 où le mot désigne aussi le pays du roi de Babylone. RADAQ, dans son commentaire d'Ez 21, 24 cite Gn 13, 6 où le verbe est au masculin. ABULWALID (Riqmah 386, ligne 3) cite, outre Gn 13, 6 et Ez 21, 24, 2 S 22, 8; Is 9, 18, Ps 105, 30 et 63, 2. Si l'ambigüité était voulue en Jr 27, 7 et 25, 12 (וְשַׂמְתִּי אֹתוֹ), on pourrait alors ajouter ces deux exemples comme indices de la possibilité du masculin.

[53] Studien 212 : "man muß das Suffix allgemein verstehen und auf Nebukadnesar als Repräsentanten der babylonischen Weltmacht beziehen". Et il ajoute en son Commentaire (259) : "Nebukadnesar ist Repräsentant der babylonischen Weltmacht, so wird indirekt er selbst in der Zukunft dienstbar." Le phénomène est assez semblable dans le 𝔐 de 25, 12

Après que toutes les nations l'auront servi, c'est Nabuchodonosor qui sera asservi à son tour. En 𝔐 30, 8, ce suffixe paraît désigner Jacob (v. 7), mais il fait surtout écho à celui de עֻלּוֹ (≠ 𝔊 τὸν ζυγὸν), une référence manifeste au (joug du) roi de Babylone. Le 𝔐 de Jr 30, 8 établit donc une corrélation nette entre le brisement du joug du roi de Babylone et la fin de l'asservissement de Jacob à des étrangers.

En 𝔐 25, 14 aussi, cette libération de la servitude babylonienne est mise en étroite relation avec la personne du roi de Babylone. Sans anticiper trop sur l'analyse du ch. 25, on peut voir que les ajouts de *roi de Babylone* en 25, 11.12 visent à associer étroitement, à travers la personne du roi, l'asservissement des nations au roi de Babylone et l'asservissement en retour du *roi de Babylone et de ce peuple* (v. 12).[54]

En somme, dans les deux autres endroits où עָבַד בְּ־ désigne l'asservissement d'un peuple (25, 14 et 30, 8), le 𝔐 semble vouloir mettre en relief :

1) Le retournement contre (le roi de) Babylone de l'asservissement des nations (Jr 25).
2) La personne de Nabuchodonosor. (La composition du v. 7, qui applique à Nabuchodonosor la formule עָבַד בְּ־, apparaît étroitement liée aux remaniements des textes parallèles dans le 𝔐.)

La composition du v. 7b et du v. 7a est donc très homogène, le v. 7a suggérant déjà le renversement de la domination du roi de Babylone (troisième génération) que le v. 7 b annonce.

4.3.3. Motivations

4.3.31. Le texte grec

On a parfois proposé de voir dans le 'moins' du 𝔊 le résultat d'une omission volontaire, les trois générations de rois du v. 7 auraient posé un problème à des interprètes rigoureux.[55]

---

où וְשַׂמְתִּי אֹתוֹ offre une référence difficile à אֶרֶץ qui précède, en sorte qu'on est obligé de le relier indistinctement, soit à "ce peuple-là", soit au "roi de Babylone", les deux étant liés par une conjonction.

54 Voir note précédente ci-dessus au sujet de 25, 12.

55 GRAF (348), suivi par HYATT (1011), qui l'envisage comme une possibilité, et RUDOLPH (175) qui propose une omission du traducteur : "entweder um die Nichterfüllung der Weissagung zu vertuschen, oder wegen des Widerspruch mit 29, 10ff."

JANZEN (101-102) a judicieusement réfuté ces tentatives d'expliquer l'omission volontaire du v. 7. Le traducteur du deuxième siècle, s'il savait quelque chose de la Babylonie du sixième siècle, c'est plutôt la prophétie *réalisée* de la chute relativement rapide d'un tel empire qui l'aura frappé. Aussi l'omission du v. 7, à cause d'une interprétation trop stricte de ces trois générations de rois, "would have been to throw out the baby with the bathwater".

Quant à l'hypothèse de BRIGHT[56] (200) de l'omission dans la Vorlage du 𝔊, après que le fils de Nabuchodonosor a été supplanté par un usurpateur en 560, elle se heurte au fait que les deux textes ont une histoire commune au moins jusqu'à la fin de l'exil. En effet, de nombreux textes communs à la Vorlage du 𝔊 et au 𝔐 peuvent être datés vers la fin de l'exil, notamment dans les oracles contre Babylone. De plus, JANZEN (ibid.) signale justement que la suppression de cette prophétie au retour de l'exil est assez improbable, car cette époque est celle de la libération effective du joug babylonien, et par conséquent de l'accomplissement de ce verset.

4.3.32. Le texte massorétique

Le v. 7 offre une conclusion aux vv. 5-6 : Dieu a livré toutes les nations de la terre à Nabuchodonosor, mais pour une durée bien précise dont la fin est déjà annoncée. La dimension spécifiquement politique et historique du v. 7,[57] est préparée par les 'plus' des vv. 5-6.

Rappelons très brièvement ce travail rédactionnel sur les vv. 5-6 (analysé dans les pp. 126-132 ci-dessus). Au v. 5 le rédacteur intègre, dans la notion de *terre* créée par Dieu, l'humanité active (*l'homme et la bête*) qui l'habite. En sorte que lorsque le créateur affirme ensuite : *je la donne à qui il me plaît,* on sait déjà qu'il s'agit aussi du monde avec ses réalités socio-historiques. Au v. 6, en transformant *la terre* en *tous ces pays-là,* il précise encore que cette humanité active est regroupée en entités politiques et que ce sont elles que le Seigneur livre dans la main de Nabuchodonosor. Ce qui permettra au v. 7 non seulement de parler des *nations* qui servent, mais aussi de *son pays à lui aussi.* L'introduction du v. 6 : *Et maintenant,* précise que c'est à un moment déterminé de l'histoire que Dieu livre les nations. Le terrain est ainsi bien préparé pour le v. 7 décrivant l'asservissement des nations et la fin de la dynastie babylonienne.

L'insertion du v. 7 est donc le but de ces divers remaniements dans les vv. 5-6. Ce verset dit explicitement deux choses : premièrement que la prophétie de Jérémie s'applique à *toutes la nations du monde,* ce qui n'était que

---

[56] Jeremiah 200, n. 7.

[57] Une dimension qui n'apparaît dans le texte bref qu'à partir du v. 8 (הַגּוֹי וְהַמַּמְלָכָה אֲשֶׁר ...).

sous-entendu dans le texte bref; deuxièmement que le prophète prédit cette période babylonienne depuis son commencement jusqu'à sa fin. L'ensemble des vv. 5-7 sert de prologue à la suite du chapitre, dans laquelle :

1) Le prophète exprime la sollicitude de Dieu pour la vie de chaque nation en son pays (vv. 9-11), et pour la nation de Juda en particulier (𝔐 vv. 12-13).
2) Jérémie annonce le retour du roi et des habitants de Jérusalem avec les ustensiles du temple et des maisons de la ville (𝔐 vv. 18-22).

L'annonce de la fin de la domination babylonienne et du retour de la Gola sont des biens propres au 𝔐 et encadrent tout le chapitre, aux vv. 7 et 22. Mais déjà au niveau de sa composition, par les liens qu'il entretient avec le reste du livre, le v. 7 est codé de façon à suggérer, dans l'ascension et la chute de la dynastie de Nabuchodonosor, l'inéluctable restauration de Juda au milieu des nations.

Dans l'ordre des matériaux étudiés ci-dessus :

1) וְעָבְדוּ אֹתוֹ כָּל־הַגּוֹיִם renvoie à 25, 11 seul endroit où הַגּוֹיִם est sujet de ce verbe et le roi de Babylone son complément, si l'on excepte 28, 14 qui sert à confirmer la recomposition de 27, 6-7.[58] Or 25, 11 annonce une domination limitée à 70 ans et prépare, dans le 𝔐, les vv. 12-14 qui annoncent le retournement contre Nabuchodonosor et son peuple de cet asservissement *au bout de 70 ans* (v. 12).
2) וְאֶת־בְּנוֹ וְאֶת־בֶּן־בְּנוֹ : ces deux générations d'enfants royaux correspondent aux deux générations de Judéens devant naître en exil à Babylone selon le 𝔐 de 29, 6. C'est cette troisième génération qui verra le retour d'exil *au bout de 70 ans* (29, 10).
3) Ces deux éléments de 27, 7a sont liés entre eux par leur allusion à Jr 25, 11-12 et 29, 6.10, textes où la fin de l'exil est semblablement annoncée :

   כִּמְלֹאות שִׁבְעִים שָׁנָה אֶפְקֹד עַל־מֶלֶךְ־בָּבֶל (25, 12)

   כִּי לְפִי מְלֹאת לְבָבֶל שִׁבְעִים שָׁנָה אֶפְקֹד אֶתְכֶם.(29, 10)

   Au bout de 70 ans, à la troisième génération, les rois babyloniens et les Judéens babyloniens connaîtront le פָּקַד du Seigneur. En 25, 12 le פָּקַד du Seigneur signifie la fin de l'oppression des nations dont Juda est la première (cf 25, 17-18),[59] en 29, 10 il signifie le retour des Judéens de Babylone. Cette *visite*, encodée dans les matériaux du v. 7a est claire-

---

[58] Voir ci-dessus pp. 138-139.

[59] Dans le 𝔐 25, 1-14 introduit l'oracle de la Coupe, voir § 6.1.

ment exprimée à la fin du chapitre dans un autre 'plus' du 𝔐, au v. 22 : וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם. Là-bas, פָּקְדִי אֹתָם vise les objets du temple mais aussi le roi à la tête de la communauté du retour, par le biais des ustensiles de la maison du roi et des habitants de Jérusalem qui sont partis en exil avec les ustensiles du temple.[60]

4) Enfin, la formule d'asservissement עָבַד בְּ־ appliquée à un peuple renvoie à 25, 14, où le 𝔐 l'applique au retournement contre Nabuchodonosor de l'asservissement des nations. Mais elle renvoie aussi à 30, 8 où la fin de l'asservissement de Jacob au joug de Nabuchodonosor[61] ouvre une période en laquelle les Israélites serviront de nouveau *David leur roi.* Ici encore, c'est le 𝔐 qui introduit cette affirmation.
   Par la simple insertion du relatif אֲשֶׁר au v. 9b, il transforme :
   ils serviront le SEIGNEUR leur Dieu et je leur rétablirai David leur roi en :
   ils serviront le SEIGNEUR leur Dieu et David leur roi +(que)+ je leur rétablirai, introduisant dans le texte cette idée nouvelle :
   (8b) des étrangers ne les asserviront plus, (9) mais ils serviront (le SEIGNEUR leur Dieu et) David leur roi (...).

C'est aussi l'intérêt de ces trois générations de rois de 𝔐 27, 7 que de suggérer que le petit fils du roi de Juda exilé verra son étoile briller au moment où celle du troisième "Nabuchodonosor" s'éteindra.

Le tissu rédactionnel de 27, 7 montre bien le sens qu'il faut donner à וְאֶת־בְּנוֹ וְאֶת־בֶּן־בְּנוֹ. L'intérêt du rédacteur n'est pas d'apporter une précision historique au sujet des successeurs de Nabuchodonosor, mais d'utiliser un fait approximatif pour contraster le sort final du tout puissant Nabuchodonosor avec le destin de la dynastie davidique, dont *la troisième génération à partir de l'exil,* à savoir Zerubabbel, verra se relever sa propre nation. C'est la raison pour laquelle il signale que le troisième roi à partir de Nabuchodonosor sera (fut) le dernier de sa famille. C'est en effet son gendre Nergal-sar-ussur qui prit le pouvoir au fils de Nabuchodonosor, Amel-Marduk, avant que le pouvoir ne passe aux mains d'un étranger à la famille royale : Nabonide.[62] Considérer le règne de Nabonide comme le début du déclin babylonien est une incontestable approximation, même si cette approximation n'est pas totalement fausse. Mais l'important est que le retournement de l'asservissement contre Babylone soit avant tout présenté *à travers Nabuchodonosor* (dans le 𝔐 de Jr 25, 11-14 comme en 27, 7) de façon à ce que le relèvement de Juda passe aussi par la figure d'un Davidide.

---

60 Voir § 5.4.2. pp. 182ss.

61 Voir ci-dessus pp. 142-143.

62 Labashi-Marduk, le fils de Nergal-sar-ussur, n'étant probablement pas compté, son règne de courte durée n'ayant pas atteint une année.

4.4. Jr 27, 8

4.4.1. Cohésion

יַעַבְדוּ אתוֹ אֶת־נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל וְאֵת אֲשֶׁר לֹא־] > 𝔊

GRAF, fait une bonne synthèse des difficultés soulevées par ces neuf mots, il estime que *sans eux* le v. 8 est en accord avec le v. 11, les deux formant une inclusion.[63] En outre, GIESEBRECHT (148) relève dans ce 'plus' deux éléments qui altèrent la cohésion du verset :

1) Même en considérant אֶת־נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל comme une glose sur אתוֹ, le pluriel יַעַבְדוּ entre en conflit avec le singulier יִתֵּן.
2) Si l'on supprime אֶת־נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל, le suffixe de אתוֹ ne trouve pas de soutient dans la phrase; même מֶלֶךְ בָּבֶל2 est inapproprié.

Le premier argument reste valide avec ou sans אֶת־נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל. La seconde remarque est juste, mais il faut noter que le suffixe ne fait pas difficulté à la suite du v. 7 qui est un ajout propre au 𝔐.

De plus, il faut noter que si l'on conserve אֶת־נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל, la reprise de מֶלֶךְ בָּבֶל dans la suite du verset prend un caractère largement superflu.

Pour sa part, CORNILL (307) trouve très difficile וְאֵת אֲשֶׁר, qui introduit la seconde relative. De fait, la particule אֵת n'est pas nécessaire en cet endroit. Cette introduction par וְאֵת אֲשֶׁר n'est pas inacceptable mais elle heurte le débit du verset. Elle tend manifestement à aplanir la tension introduite par le 'plus' entre les verbes יַעַבְדוּ et יִתֵּן, tout en permettant de distinguer plus nettement ces deux relatives dont le sens est trop proche ici.

La progression des images est également désorganisée par ce 'plus'. Comme le note HITZIG (207), le verbe עָבַד anticipe ici l'emploi du v. 11, transformant une image poétique en une explication prosaïque sans grand intérêt. Hitzig signale que le thème de la servitude politique ne s'explique au v. 8 que dans le prolongement du v. 7.

De fait, si l'on omet les 'plus' du 𝔐, l'asservissement au roi de Babylone est d'abord exprimé par l'image du joug sous lequel les nations doivent mettre leur cou (v. 8), dans le cadre de l'asservissement de toute la création (v. 6). Ce n'est qu'au v. 9 que vient le verbe עָבַד avec un sens politique, dans le discours des prophètes des nations. Et au v. 11 la rencontre des deux expressions est riche de sens : si les nations se soumettent au joug du roi de

---

63 348-349, n. 2; GRAF conserve néanmoins le 𝔐 parce qu'il ne voit pas ce qui aurait pu motiver une glose en cet endroit.

Babylone et le servent (וַעֲבָדוֹ), elles pourront travailler leur terre (וַעֲבָדָהּ). L'idée de l'asservissement politique au roi de Babylone est bien insérée dans les images utilisées depuis le v. 5, et elle les prolonge, puisque ce *servir* est le "servir-travail" des bêtes de trait qui découle directement de la soumission au joug et a pour heureuse conséquence le travail de la terre. L'ensemble de ce qui précède trouve une parfaite conclusion dans ce verset qui opère le passage subtil du "joug" sous lequel il faut "servir" (עָבַד) le roi de Babylone à la possibilité de "travailler" (עָבַד) sa propre terre. On arrive au v. 11 au couronnement de ce texte, rigoureusement construit sur le modèle du récit de la création et du travail du Jardin d'Eden.[64] Cette transition "joug-servir-travail de sa terre" prend tout son sens au v. 11, *après* que le v. 10 a signifié que le refus de servir conduit à l'exil hors de sa terre (𝔊 v. 10b).

On doit donc donner raison à Hitzig : ce 'plus' du 𝔐, comme les précédents, affaiblit la cohésion thématique du passage et son intégration suppose les 'plus' des vv. 5-7 reconnus comme des ajouts. En outre, il rend lâche la cohésion du v. 8, où il prend un sens très peu différent de ce qui s'y trouve déjà, introduisant la répétition superflue du complément "roi de Babylone" ainsi qu'une tension entre le pluriel יַעַבְדוּ et le singulier du verbe suivant. Notons enfin qu'il se présente dans un ordre inverse au développement littéraire heureux du v. 11 : **a**) joug, **b**) servir-travailler, une séquence confirmée par le v. 12 : *amenez votre cou (...) et servez.*

4.4.2. Motivations

En BH3 RUDOLPH attribue à un homéotéleuton, du premier אֲשֶׁר לֹא au second, la chute de ces neuf mots dans la Vorlage du 𝔊.[65] Cependant, ce 'plus' heurte le déroulement du texte tout en affaiblissant la force des images. De plus, certaines des difficultés qu'il introduit dans le verset ne s'estompent que par la présence du v. 7, tel le complément prépositionnel אֹתוֹ et le verbe au pluriel יַעַבְדוּ.[66] On est donc conduit à voir dans ce 'plus' un prolongement des précédents, et dans le second אֲשֶׁר לֹא un phénomène de Wiederaufnahme plutôt que la cause d'une chute par homéotéleuton.[67]

---

64 Signalé par SCHENKER Nebukadnezzars Metamorphose, 500-504, on y ajoutera les remarques ci-dessus p. 125, n. 2 et n. 3, et p. 137, n. 41.

65 WEISER (244) et JANZEN (118) le suivent dans cette analyse.

66 Trois 'plus' du 𝔐 dans ce chapitre commencent de manière semblable : וְעָבְדוּ אֹתוֹ (v. 7), יַעַבְדוּ אֹתוֹ (v. 8) et +(אֹתוֹ)+עִבְדוּ (v. 12).

67 Nous avons trouvé une semblable Wiederaufnahme au v. 5, on en trouve une autre au tout début du v. 22 (בָּבֶלָה).

Les faiblesses de ce 'plus' rendent d'autant plus pressante la question implicite posée par GRAF : quelles sont les motivations d'un tel ajout ? TOV pense qu'il est destiné à souligner le rôle de Nabuchodonosor comme instrument du châtiment divin.[68] Toutefois, le titre du v. 6, עַבְדִּי, suivi par tout le v. 7, suffit largement à mettre en lumière ce rôle de Nabuchodonosor dans l'histoire sainte.

Comme l'a noté HITZIG, en couplant le thème du servir (יַעַבְדוּ) avec l'image du joug ce 'plus' anticipe le v. 11. Cette anticipation renforce l'inclusion des vv. 8-11[69] et leur unité. C'est donc dans l'idée que le rédacteur se fait de cette unité qu'il faut chercher le sens de cette anticipation volontaire. Pour cela, il faut considérer la place et la fonction de cette unité dans l'ensemble du passage.

Avec ou sans les 'plus' du 𝔐, le discours des vv. 5-15 se compose de trois parties : 1) un prologue sur la volonté politique du créateur : vv. 5-6(-7); 2) un avertissement adressé à toute nation : vv. 8-11; 3) l'évocation d'un message identique déjà adressé au roi de Juda : vv. 12-15.

Selon l'introduction de la troisième partie (v. 12), ce message à Sédécias est parfaitement identique à *toutes ces paroles* que Jérémie vient d'adresser aux ambassadeurs des rois voisins :

וְאֶל־צִדְקִיָּה מֶלֶךְ־יְהוּדָה דִּבַּרְתִּי כְּכָל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר (12a).

Or sans le long 'plus' des vv. 12-13 (de אתו v. 12 jusqu'à מֶלֶךְ בָּבֶל v. 13), le message adressé à Sédécias reprend l'injonction d'*amener le cou* et *servir* du v. 11 puis, presque littéralement, l'avertissement des vv. 9-10 contre les faux prophètes. Mais l'alternative devant laquelle Dieu place toute nation, soit l'anéantissement (v. 8), soit demeurer sur sa terre (v. 11), cette alternative n'est pas explicitée. Le 'plus' des vv. 12-13 comble à sa manière ce "vide" du message à Sédécias :

> *amenez vos cous +(dans le joug du roi de Babylone)+ et servez +(le, et vivez ! Pourquoi mourir ... ainsi que l'a dit le SEIGNEUR pour la nation qui ne servira pas le roi de Babylone ?)+*

De la sorte, Juda a été formellement placé devant la même alternative que toute autre nation. Je reviendrai plus loin sur le sens de ce 'plus', l'important ici est de noter cette volonté du rédacteur de conformer les deux avertis-

---

68 Shnaton 1 (1975) 174 [= ZAW 91 (1979) 85].

69 אֶת־צַוָּארוֹ בְּעֹל מֶלֶךְ בָּבֶל   וְהַגּוֹי אֲשֶׁר יָבִיא/לֹא יִתֵּן encadre le discours sur les faux prophètes des vv. 9-10; à quoi s'ajoute maintenant עָבַד qui encadre l'ensemble et donne une forme chiastique à l'inclusion.

sements, celui à toute nation et celui à Juda. Ceci est nettement marqué par l'inclusion que le v. 13b fait avec le v. 12a[70] :

(12a) Et à Sédécias roi de Juda j'ai parlé selon toutes ces paroles-ci, disant

(13b) Ainsi que l'a dit le SEIGNEUR pour la nation qui ne servira pas le roi de Babylone.

Cette dernière phrase du 𝔐 est paradoxale, puisque le discours des vv. 12-13 doit en principe avoir eu lieu avant celui des vv. 8-11! mais elle manifeste bien, justement, cette volonté d'identifier les deux admonestations et de placer Juda au même rang que celui accordé par Dieu à toute nation.

Si maintenant l'on revient aux 'plus' du v. 8, on comprend pourquoi ce verset, bien qu'il parle de mort et d'extermination, a été rapproché du v. 11, qui donne le pôle positif de l'alternative. En effet, l'alternative construite dans les vv. 12-13 est basée sur le couple Vie-Mort, et cette alternative doit correspondre à celle présentée par Dieu aux nations. Or, dans le message aux ambassadeurs seul le v. 8 offre une base à cette alternative en suggérant la mort par les fléaux.[71] En rendant symétriques les vv. 8 et 11, le rédacteur suggère le thème des deux voies de la vie et de la mort dans le message aux nations, thème qu'il explicitera ensuite à propos de Juda. D'un point de vue formel, le 'plus' du v. 8 a donc pour but d'assurer dans le message aux rois voisins un point d'appui au long 'plus' des vv. 12-13, justifiant l'introduction du discours à Sédécias : דִּבַּרְתִּי כְּכָל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (v. 12).

C'est dans ce but aussi que la ressemblance des vv. 8 et 11 avec le v. 12 a été améliorée par deux 'plus' du 𝔐 dans le v. 12 :

1) הָבִיאוּ אֶת־צַוְּארֵיכֶם +(בְּעֹל מֶלֶךְ־בָּבֶל)+

2) וְעִבְדוּ +(אֹתוֹ...)+.

L'expression "amener le cou sous le joug du roi de Babylone" se trouvait déjà au v. 11 (→ 8), le rédacteur la complète au v. 12. Quant au second 'plus' du v. 12, il est lié à ce qui suit et on en parlera plus loin, mais il faut noter que le premier mot (אֹתוֹ) dédouble *le roi de Babylone* et complète le parallélisme avec le 𝔐 du v. 8 : וְעִבְדוּ אֹתוֹ pour Juda renvoie à יַעַבְדוּ אֹתוֹ pour les nations voisines (𝔐 v. 8), les deux découlant du v.7 : וְעָבְדוּ אֹתוֹ כָּל־הַגּוֹיִם.

Au sujet du premier de ces 'plus', on pourrait se demander si la mention du joug du roi de Babylone au v. 12 n'est pas supérieure à son omission. Si le pluriel : הָבִיאוּ (אֶת־צַוְּארֵיכֶם) se réfère à Sédécias *et au peuple*, la mention du joug semble meilleure. En effet, lorsque

70 Le v. 14a est absent par accident de la Vorlage du 𝔊, voir plus loin p. 159.

71 Le v. 13 se réfère explicitement au v. 8 en ce sens.

le mot צַוָּאר désigne le "cou" d'un peuple, il est presque toujours accompagné du mot עֹל (Gn 27, 40 Dt 28, 48 Is 10, 27; Jr 27, 8.11; 28, 11-14; 30, 8; Os 10, 11? (conjecture); Lm 1,14 et peut-être Lm 5,5[72]); Is 52, 2 semble une exception avec מוֹסְרֵי צַוָּארֵךְ. Cette association est particulièrement bien marquée en Jérémie. En 27, 2 on a pour le cou de Jérémie l'expression מוֹסֵרוֹת וּמֹטוֹת mais עֹל en 27, 8.11 pour le cou des peuples voisins. En 28, 10 c'est encore la מוֹטָה que Hananya retire du cou du prophète afin de la briser, mais lorsqu'il prononce sa parabole et parle du cou des peuples (28,11), עֹל reparaît de nouveau. Cette même différence d'application lexicale se trouve dans la réplique immédiate que lui fait Jérémie (28,12 et 28,14).[73] Cependant, si la mention du joug est assez bien à sa place dans le ch. 27 du 𝔐, où le roi et son peuple sont cités explicitement au v. 13, elle n'est pas nécessaire dans le 𝔊 où le seul destinataire nommé est Sédécias. Le peuple de Juda est totalement absent du 𝔊 jusqu'au v. 16, où prêtres et peuple apparaissent comme *d'autres destinataires* de la parole prophétique. Le pluriel désignerait plutôt, dans le texte du 𝔊, le roi et les dignitaires de sa cour, ce qui correspondrait assez bien à ce message destiné aux ambassadeurs dans le palais de Sédécias. On trouve en Ne 3, 5 cette même expression "amener le cou" à propos d'un groupe de puissants qui ne se sont pas soumis à leur maître politique.[74] L'absence de la mention du "joug du roi de Babylone" est donc *difficilior* et possède un sens suffisamment établi par le parallèle de Néhémie. D'ailleurs aucun accident ne pourrait expliquer son omission.

Certes, on pourrait aussi considérer cette mention comme un ajout spontané sous l'influence du contexte immédiat. Mais le travail effectué au v. 8 à partir du parallélisme des vv. 11-12, ainsi que le 'plus' אֹתוֹ (וַעֲבָדוּ) qui suit vont dans le sens de l'ajout volontaire. On verra d'ailleurs que la mention du peuple de Juda au v. 13, qui semble justifier ici la mention du joug, est connexe à la fin du v. 12 אֹתוֹ וְעַמּוֹ (וַעֲבָדוּ).

En conclusion, l'anticipation du v. 11 au v. 8 et la formalisation du parallélisme des vv. 11//12 suggèrent une volonté de donner un sens littéral à l'expression du v. 12 דִּבַּרְתִּי כְּכָל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. *Toutes ces paroles* comprenant expressément les deux aspects, négatif et positif, des vv. 8.11. Ainsi le long 'plus' qui commence au v. 12 trouve un appui formel suffisant pour l'invitation à la vie que Dieu adresse à Juda, comme il l'adressera "ensuite" (d'un point de vue chronologique)[75] à toute nation.

---

[72] D'après Symmaque, cf. DHORME II, p. 1500, note sur le v. 5.

[73] L'unique autre cas du livre est Jr 30, 8, où le peuple est représenté par les suffixes pluriels dans le 𝔊 et par le suffixe singulier (qui se réfère à Jacob) dans le 𝔐.

[74] Ce sont bien eux les dignitaires qui, avec le roi, consultent les prophètes afin de prendre des décisions politico-militaires (cf. le v. 14 qui suit immédiatement dans le 𝔊). En revanche, le peuple apparaît plus justement à l'oracle suivant, à propos des fausses espérances entretenues chez lui d'un prompt retour des objets saints.

[75] Le paradoxe est que ce v. 13, avec les remaniements du v. 8, court-circuite complètement l'idée première du chapitre : le SEIGNEUR s'est d'abord adressé à Juda et ensuite seulement aux nations voisines, Juda étant la première nation concernée par la parole de Dieu. Mais ce thème n'est pas celui qui est exploité ici par le rédacteur, il l'a déjà fait au

Deux autres particularités du v. 8 s'expliquent par le désir d'en faire une référence plus claire encore pour le v. 13.

1) L'ajout du troisième fléau וּבַדֶּבֶר trouve ainsi une excellente motivation. Le v. 13, fait allusion devant Sédécias aux trois fléaux, châtiments de toute nation rebelle. Cette mention des trois fléaux vise à mettre en garde le peuple de Juda et son roi : le prophète veut leur éviter de subir cette totalité de catastrophes que le Seigneur destine à une nation insoumise : *Pourquoi mourir, toi et ton peuple, par le glaive, par la famine et la peste, ainsi que l'a dit le Seigneur (...).* L'ajout du troisième fléau au v. 8 justifie plus exactement l'allusion du v. 13 : *ainsi que l'a dit le SEIGNEUR.*[76]

2) עַל־הַגּוֹי הַהוּא] αὐτοὺς • L'absence de la préposition dans le 𝔊 (עַל) ne signifie pas obligatoirement que le traducteur a lu אֹתָם; il y a quelques exemples de פָּקַד עַל où la préposition de l'hébreu n'est pas rendue dans le grec de Jérémie, alors qu'elle était probablement présente dans sa Vorlage.[77] Le pronom au pluriel pourrait être original et il ne choquerait pas nécessairement à la suite du singulier du verbe précédent יִתֵּן. Que le pluriel du 𝔊 soit original ou translationnel (à l'instar du pluriel ἐμβάλωσιν = יִתֵּן), l'important est que les mots הַגּוֹי הַהוּא sont propres au 𝔐 dans l'annonce du châtiment. Cette variante du 𝔐 complète le 'plus' précédent et achève de donner consistance à l'allusion du v. 13 en direction du v. 8 :

Pourquoi mourir, toi et ton peuple, par le glaive, par la famine et par la peste, ainsi que l'a dit le Seigneur pour ***la nation qui*** *(...)* (v. 13)

*<u>Et la nation qui</u> (...) par le glaive et par la famine +(et par la peste)+ Je visiterai cette +(**nation-là**)+ (...)* (v. 8)

Bien que *la nation qui* soit déjà attestée au v. 8, c'est sur les termes de son alternative que le rédacteur travaille, précisément sur le châtiment par les fléaux, qui en fournit la base.

C'est donc une motivation unique qui est à la source des ces deux 'plus' du v. 8 aussi bien que des mots 6 à 14. La préoccupation du rédacteur de ces 'plus' est de souligner que la punition de Juda par Nabuchodonosor n'est rien d'autre que le châtiment prévu pour toute nation.

---

ch. 25. Ce qui l'intéresse ici, c'est l'identification entre Juda et ses voisins et le statut de nation que suppose cette identification.

76 La liste des *trois* fléaux est destinée, au v. 13 comme en 21, 9, à présenter le prophète comme porteur d'une solution alternative à la destruction totale; voir la composition de 29, 18a, ci-dessus pp. 86-87.

77 Jr 23, 34 et 30, 20; cf. aussi 13, 21, où la Vorlage est plus difficile à évaluer.

Cette préoccupation du rédacteur prolonge le préambule des vv. 5-7, et plus particulièrement le v. 7 qui replace dans le cadre d'un décret du Créateur concernant *toutes les nations* ce qui est dit pour les rois étrangers comme pour Sédécias. Le v. 7 anticipe ce qui va être dit à des nations particulières (Juda et ses voisins) en plaçant ces discours dans le cadre d'un projet de Dieu qui touche toute nation sur la terre, quelle qu'elle soit.

4.4.3. עַד־תֻּמִּי אֹתָם] ἕως ἐκλίπωσιν

L'usage transitif de תֻּמָּם (𝔐) est contraire à la valeur intransitive du verbe. RADAQ estime qu'il faut ranger cette exception dans les cas où l'infinitif ne suit pas l'usage régulier du verbe du fait qu'il en exprime plus particulièrement l'idée générale. La similitude de l'infinitif avec le substantif de même racine (תֹּם) permettrait de traiter ce verbe comme un transitif.[78] Autrement dit, c'est la valeur de "nom verbal" de l'infinitif qui autoriserait cet usage inhabituel. Il n'est pas impossible que l'auteur de cette forme ait pensé à l'identité formelle de l'infinitif et du substantif soulignée par Radaq.[79]

HITZIG (207) défend cette forme du 𝔐 comme antérieure au 𝔊. D'après lui, le sujet Dieu est ici dans une étroite connexion avec la forme verbale אֶפְקֹד qui précède. Il propose עַד כַּלּוֹתִי אוֹתָם en Jr 9, 15 et 49, 37 comme passages offrant une bonne analogie avec la tournure de 𝔐 27, 8. Mais ces deux exemples pourraient aussi bien servir de contre-preuves de la validité de תֻּמָּם en 27, 8, car le verbe כָּלָה est transitif.

LUZZATTO voit ici une erreur de scribe et propose de lire תִּתִּי avec le Targum (עד דאמסר יתהון), au lieu de תֻּמִּי. GIESEBRECHT (148) trouve le 𝔊 aussi difficile que le 𝔐 parce qu'il lui semble que le traducteur a lu תֹּם אֹתָם. Il propose donc, lui aussi, une Vorlage du Targum présentant עַד תִּתִּי אֹתָם.[80] A l'appui de cette phrase il cite 27, 6 où l'on trouve נָתַן בְּיַד dans un contexte identique. Il est suivi par CORNILL (307), qui ajoute le témoignage de la Peshitta : ܕܡܐ ܕܐܫܠܡ ܐܢܘܢ.

Tout d'abord, il faut rappeler que le verbe תֻּמָּם du 𝔐 est confirmé par le 𝔊 ἐκλείπω et par la Vulgate *consumere*, et aucune leçon connue des réviseurs de la Bible grecque ne propose un équivalent de נָתַן en cet endroit. La pré-

---

78 MIKHLOL 31b-32a.

79 Pour un usage du substantif dans un champ sémantique proche de Jr 27, 8, cf. כְּתֻמָּם en Is 47, 9, c'est apparemment le seul.

80 GIESEBRECHT a peut-être trouvé la proposition de Luzzatto chez GRAETZ (Exegetische Studien 290, n. 2) qui l'a adoptée. Cette conjecture fut reprise par EHRLICH, Randglossen 312, BRIGHT (200) et RUDOLPH en apparat de BHS et Commentaire 177.

sence de ce verbe dans le texte protomassorétique est donc confirmée par ses plus sûrs témoins et le 𝔊 offre, de son côté, une garantie ancienne à cette leçon. Le 𝔊 n'a pas lu l'improbable rétroversion de Giesebrecht, mais bien עַד־תֻּמָּם ainsi que le signale HITZIG (207). On a de bon parallèles de l'équivalence תֻּמָּם — ἐκλείπω dans toute la Bible, y compris dans le livre de Jérémie, où l'on trouve notamment le verbe avec les (deux) trois fléaux comme ici : 24, 10 (עַד־תֻּמָּם = ἕως ἂν ἐκλίπωσιν) dans la première partie du livre grec, et 44, 12. 18. 27 dans la seconde partie.[81]

Quant au Targum, il représente vraisemblablement une interprétation exégétique. En voici les raisons :

1) *Jusqu'à ce que je les achève dans sa main* a quelque chose d'inhabituel.
2) Le targumiste pouvait être sensible à l'aspect intransitif de תֻּמָּם.
3) Cette difficulté formelle pouvait aller de pair avec une difficulté devant une relation si directe : Dieu agissant dans la main du roi de Babylone. Dans le texte le plus proche du nôtre, il exprime prudemment l'envoi des trois fléaux ainsi : ואגרי בהון ית דקטלין בחרבא... עד דיסופון (24, 10).[82]

Pour résoudre cette difficulté formelle et théologique, le targumiste trouvait d'autres endroits où les fléaux sont suivis d'un *donner* de Dieu *dans la main* de Nabuchodonosor ou des Chaldéens. Il trouve naturellement cette idée en 21, 7 où ceux qui survivent à ces trois fléaux, Dieu les *donne* dans la main de Nabuchodonosor. En 32, 24 la ville *est donnée dans la main* des Chaldéens à cause des fléaux, et en 32, 36 la ville est *donnée dans la main* des Chaldéens par les fléaux. L'idée de ces passages est que les fléaux sont le fait d'une ville assiégée : des hommes meurent au combat, la famine fait rage, et même les épidémies s'en mêlent. Il est donc tout à fait possible que le targumiste, comme en 24, 10, établisse une distinction entre l'autorité de Dieu sur l'histoire et les acteurs-destructeurs de cette histoire.

Le verbe de la Peshitta ܫܠܡ peut naturellement traduire l'idée d'achèvement tout autant que celle de "livrer à". En Jr 1, 3, ܫܠܡ traduit תַּם; en 25, 12 ܡܐ ܕܫܠܡ rend כִּמְלֹאות, et en 51, 63 כָּלָה. Les emplois très variables de ce verbe dans la Peschitta ne permettent pas de le présenter comme un témoin contraire au 𝔊 et au 𝔐. Le recoupement des deux sens "livrer" et

[81] Il faut peut-être ajouter 42, (49), 17 où le 𝔊 a lu תֻּמָּם plutôt que מות du 𝔐; Cf. WEIPPERT, Prosareden 169, n. 275.

[82] *Et j'amènerai contre eux ceux qui tuent par le glaive, la famine et la mort jusqu'à ce qu'ils disparaissent;* de même dans le parallèle de 29, 17.

"achever", dans le verbe syriaque ܐܫܠܡ, se prêtait trop facilement à cette traduction sous l'influence de l'expression "livrer dans la main de".[83]

Dans ces conditions, il est bien difficile de retenir le Targum ou la Peshitta contre le 𝔐, la Vulgate et le 𝔊.

Etant données les difficultés du 𝔐 et le très bon parallèle de 24, 10 pour l'usage représenté par le 𝔊, il semble plus raisonnable de choisir ce dernier. Il faut rappeler que נָתַן בְּיַד au v. 6 est un trait propre au 𝔐 qui prépare un rapprochement avec la fin du v. 8. Le texte du 𝔐 s'expliquerait donc parfaitement dans le cadre de cette rédaction *qui insiste sur l'action de Dieu dans l'histoire des nations.*[84]

4.5. Jr 27, 9b

אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים אֲלֵיכֶם לֵאמֹר] τῶν λεγόντων

Deux particularités distinguent le 𝔐 du 𝔊 au début de 27, 9b : **1)** le 𝔊 suggère une lecture הָאֹמְרִים au lieu de אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים du 𝔐; **2)** il ne propose rien pour les mots 4 et 5 du 𝔐 (אֲלֵיכֶם לֵאמֹר).

1. אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים] τῶν λεγόντων • L'article du grec a été omis dans l'édition de ZIEGLER, qui a constaté une forte tendance des scribes à insérer l'article.[85] Dans son apparat critique, il pose l'équivalence entre l'article des grands onciaux en cet endroit et אֲשֶׁר־הֵם du 𝔐. L'apparition de l'article serait due à une influence du 𝔐. Contre l'option de Ziegler, il faut noter les deux groupes de témoins du grec ancien (B-S-239 et A-106-410), suivis par l'origénienne, l'antiochienne et les catenae. En outre, un grec ancien *sans l'article* est difficile à défendre, une Vorlage sans l'article serait anormale en cet endroit et une traduction omettant l'article ne s'expliquerait pas très bien.

S'agirait-il d'établir une connexion plus étroite avec les φαρμακοί ? ce serait bien étrange et l'absence de l'article serait peu efficace à cet effet. Si au contraire le traducteur voulait donner une portée plus générale au participe, et englober dans le sujet les pseudo-prophètes, l'absence de l'article ne serait pas beaucoup plus significative. Il lui suffisait d'introduire une relative par οἵτινες, opération facilement justifiable s'il trouvait le relatif dans son texte-source.

---

83 Pour la variété d'utilisation de ܐܫܠܡ, cf. encore Jr 41, 10 où il traduit הִפְקִיד et 48, 15 où יָרְדוּ לַטָּבַח est traduit ܐܫܬܠܡܘ ܠܢܟܣܬܐ.

84 Bien qu'on n'atteigne à aucune certitude sur ce cas, le 𝔊 peut représenter une correction théologique, il a omis, p. ex., de rendre le suffixe 1ère pers. sing. (= Dieu sujet) en 9, 15 et 49, 37 (25, 17).

85 Beiträge 167-168.

Le plus vraisemblable est que le grec ancien attestait l'article. D'autre part, s'il avait lu אֲשֶׁר־הֵם, il aurait sans doute rendu le pronom.[86] Il a donc vraisemblablement lu הָאֹמְרִים, comme dans le parallèle du v. 14 (𝔐).

La divergence הָאֹמְרִים ≠ אֲשֶׁר הֵם אֹמְרִים postulée ici pourrait être due à des histoires textuelles parallèles. Mais il se trouve que אֲשֶׁר־הֵם entre bien dans le projet du rédacteur qui a produit le texte long, à savoir identifier formellement le discours aux nations et le discours à Juda. Je précise cependant que l'interprétation qui suit est posée sous réserve, car le choix textuel n'est pas parfaitement clair, même si l'on retient la proposition faite ci-dessus pour la Vorlage du 𝔊.

L'explicitation en relative sépare quelque peu le verbe אָמַר de la série des arts divinatoires et il devient ainsi plus facile d'interpréter la proposition relative אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים אֲלֵיכֶם en référence à la parole des prophètes, signalée en début de liste. Surtout que cette parole (délivrée par tous les métiers de la divination) est ensuite caractérisée comme prophétie : כִּי שֶׁקֶר הֵם נִבְּאִים לָכֶם.[87] La comparaison des prophètes des nations et des prophètes de Juda est ainsi plus directement assurée.

Toutefois, le plus important dans la substitution de אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים à la forme הָאֹמְרִים me paraît être l'introduction du pronom personnel. Il y a *eux*, vos prophètes et il y a *vous*, les nations, entre *eux* et *vous* s'interpose Dieu, avec une promesse de salut (v.11) pour ceux qui se soumettent ou la sanction d'exil (comme pour Juda!) pour ceux qui refusent la soumission. Ceci nous amène directement au second plus du verset.

2. אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים +(אֲלֵיכֶם)+ לֵאמֹר) • Les deux derniers mots du 𝔐 sont absents du 𝔊. Ils sont restitués dans un texte hexaplaire attribué à Aquila dans le codex Barberini : πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ λέγειν. Ces deux mots du 𝔐 ont pour effet objectif de souligner le parallélisme entre le discours des prophètes des nations et celui des prophètes de Juda du v. 14aα :

(הַנְּבִאִים) הָאֹמְרִים אֲלֵיכֶם לֵאמֹר לֹא תַעַבְדוּ אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל

Comme on l'a vu plus haut, tout est mis en oeuvre dans les vv. 8.12.13 pour souligner que Juda est sous l'effet d'un décret divin concernant toutes les nations. Ce souci de mettre au même niveau Juda et les autres nations

---

[86] Cf. Jr 11, 12 οἷς αὐτοὶ θυμιῶσιν αὐτοῖς; Jr 22, 27 ἣν αὐτοὶ εὔχονται, et aussi Ex 5, 8; 8, 17 (verbe supposant הֵם),Nb 17, 20; 18, 21; Dt 4, 10.

[87] Ce הֵם du v. 10aβ revient encore au vv. 14 et 18 à propos des faux prophètes de Juda. Et encore dans un texte apparenté à 27, 9, en 29, 9 à propos de la fausse prophétie et divination des Judéens babyloniens.

n'épargne aucun détail : ici Dieu se réfère au discours des prophètes des nations exactement comme à celui des prophètes judéens!

C'est dans ce sens que s'explique au mieux l'introduction des pronoms relatif et personnel dans אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים. Entre ***eux** vos prophètes* et ***vous** les nations* (אֲלֵיכֶם לֵאמֹר) Dieu s'interpose de la même façon qu'il s'interpose entre Juda et ses faux-prophètes, pour leur adresser un oracle d'avertissement et de salut (v. 11).

Le rapprochement avec le v. 14 ne serait donc pas purement formel puisqu'il exprime le rapport que Dieu entretient avec les nations suivant le modèle même de sa relation avec Juda. Ceci est confirmé par le 'plus' suivant.

4.6. Jr 27, 10

וְהִדַּחְתִּי אֶתְכֶם וַאֲבַדְתֶּם] > 𝔊

Munie de ce 'plus', la fin du verset offre une suite assez lâche : *en sorte de vous éloigner de votre terre, et je vous chasserai (...).* La chute accidentelle de ces mots dans le 𝔊 est improbable et les raisons de les omettre seraient bien maigres. Un simple allégement stylistique devant la répétition du thème (הַרְחִיק אֶתְכֶם suivi de וְהִדַּחְתִּי אֶתְכֶם) n'est pas non plus concevable.

A l'inverse, les motivations de l'insertion dans le 𝔐, peuvent correspondre à tout ce qui précède. Après avoir présenté Dieu s'interposer de la même façon entre les nations et leurs prophètes (𝔐 v. 9) qu'entre Juda et ses faux-prophètes (v. 14), il était naturel d'annoncer qu'il agira *en personne* contre les nations (𝔐 v. 10), *comme* il le ferait pour Juda (𝔐 v. 15).

GIESEBRECHT (149) et DUHM (221) signalent la possible interpolation de ces trois mots à partir du v. 15.[88] Il est remarquable que la ressemblance entre 15bα et 10bβ est beaucoup plus nette si l'on suit le 𝔐 du v. 15 :

v. 10 :	וְהִדַּחְתִּי אֶתְכֶם וַאֲבַדְתֶּם	לְמַעַן
v. 15 :	הַדִּיחִי אֶתְכֶם וַאֲבַדְתֶּם	לְמַעַן

Le suffixe 1ère pers. sing. est propre au 𝔐 du v. 15. Quant au grec πρὸς τὸ ἀπολέσαι ὑμᾶς, il traduit plus vraisemblablement le hifil de אָבַד que celui de נָדַח.[89]

---

88 Plus récemment TOV, Shnaton 1975, 175 [=ZAW91 (1979) 87], HOLLADAY II, 113.

89 נדח est traduit ἐξωθέω dans la première partie du livre : Jr 8, 3; 23, 2.3.8 (post v. 40); 24, 9; 50, 17; διασπείρω dans la seconde partie : 49(30), 5.(25, 16)36; 32, 37; σπείρω en 30, 17. Des corrections attribuées à Aquila/Symmaque rétablissent διασπείρω dans la première partie.

Le traducteur n'avait pas de motif particulier de rejeter הִדִּיחַ. Mais quel que soit le verbe original au v. 15, c'est surtout le suffixe 1ère pers. sing. qui nous intéresse ici. Il crée un parallèle avec le 'plus' du v. 10, signifiant que *c'est Dieu lui-même*, pour les nations comme pour Juda, *qui chasse et fait se perdre*.[90]

En réalité, ces ajouts des vv. 9.10 visent davantage Juda que les nations. Avec tous ces 'plus' des vv. 8-11, le discours *identique* adressé à Sédécias (v. 12 : כְּכָל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) prend une tonalité particulière qu'on peut traduire ainsi : ce qui risque d'arriver à la nation de Sédécias, c'est exactement ce qui a été prévu pour toute nation. Tous les compléments et remaniements des vv. 8-10 visent précisément à souligner le parallélisme entre Juda et les nations et, conséquemment, le statut de Juda comme nation au milieu des nations; les discours identiques à Juda et aux nations voisines (vv. 8-11 et 12-15) étant placés sur l'horizon universel dessiné au v. 7. On pourrait même parler de Juda comme nation *au centre* des nations, puisque la parole de Dieu adressée aux nations passe nécessairement par Juda.

Cette insistance sur la dimension nationale des peuples et de Juda est plus difficile à comprendre que l'insistance sur le roi et les prophètes des chs. 33 et 29 du 𝔐. Elle suggère peut-être que le conflit autour de la Nouvelle Alliance, décelé en Jr 33, 19-26, est un véritable conflit théologique sur la nature du peuple de Dieu. A un universalisme individualiste, le rédacteur de la restauration opposerait un universalisme dans lequel seule l'existence de Juda comme nation permet à Dieu de prendre soin de toutes les nations. Le message de vie adressé à la nation de Juda dans le 'plus' des vv. 12-13 est la source du message de vie adressé aux nations dans les vv. 8.11.

4.7. Jr 27, 12-14

4.7.1. Cohésion

Selon CAPPEL le 'moins' du 𝔊 irait de *servite ei* (וְעִבְדוּ אֹתוֹ) au v. 12 jusqu'à la suite des mêmes mots au v. 14 (תַעַבְדוּ אֶת ?).[91] MOVERS (31) juge ce 'moins' du 𝔊 comme le résultat d'un homéotéleuton,[92] que GIESEBRECHT (149) délimite plus précisément : le scribe serait passé de וְעִבְדוּ au v. 12 à אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל au v. 14. Selon Giesebrecht, “la fin du v. 14 prouve la justesse du texte hébreu” en cet endroit. En effet, le v. 14b ne présente une suite logique qu'avec le v. 14a. CORNILL (307) précise que le

[90] Comme le suffixe de תֻּמִּי (אֹתָם) à la fin du v. 8, une caractéristique du 𝔐.

[91] Notae 529.

[92] De תעבדו את־מלך בבל, lu selon lui au v. 12 par le traducteur, jusqu'aux mêmes mots du v. 14. Négligeant l'impératif, Movers a interprété ἐργάσασθε en futur.

grec αὐτοί, qui traduit le pronom הֵם au v. 14b, suppose effectivement la première partie du v. 14, qui donne un antécédent à ce pronom.[93]

Cette explication du 'moins' a été adoptée ensuite par une majorité de commentateurs, l'absence du v. 14a constituant le principal argument contre le 'moins' du 𝔊.[94]

HITZIG (208) relève la nécessité du v. 14a pour comprendre le v. 14b, néanmoins il estime difficile d'envisager une chute aussi importante par homéotéleuton (31 mots). Il propose donc de voir dans le 'moins' du 𝔊 la conjugaison de deux phénomènes :

1) Un accident par homéotéleuton de la fin du v. 12 lu selon le 𝔊 (וְעִבְדוּ) אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל jusqu'à אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל (תַעַבְדוּ) du v. 14.
2) Les trois derniers mots du 𝔐 dans le v. 12 ainsi que tout le v. 13 représentent de leur côté un ajout postérieur.

Cette hypothèse est reprise par TOV,[95] et cette solution apparemment complexe est en réalité la plus sûre.

En effet, l'homéotéleuton conjecturé par Cappel, Movers et Giesebrecht, serait fondé sur l'identité des quatre dernières lettres de deux formes différentes du verbe עָבַד. C'est une base très fragile pour expliquer une omission de trente et un mots. En outre, cette omission suppose un scribe ne prononçant pas mentalement le mot en question, car la prononciation de וְעִבְדוּ est bien distincte de תַעַבְדוּ. Inversement, le glissement suggéré par Hitzig, de (וְעִבְדוּ) אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל à (תַעַבְדוּ)² אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל ne saute que treize mots sur la base beaucoup plus vraisemblable d'une suite de douze lettres identiques dont les onze dernières se prononcent de la même façon.

D'autre part HITZIG (ibid.) signale que, dans le texte du 𝔐, le v. 13 brise la cohésion du discours en intercalant une question rhétorique entre exhortation (*Ermahnung*) et dissuasion (*Abmahnung*). De fait, si l'on admet le v. 14 en son entier, l'interdiction qu'il pose est bien à sa place à la suite des impératifs du v. 12. Par contre, son lien avec la question du v. 13 est bien plus lâche. En particulier, il est assez difficile de justifier la conjonction de coordination au début du v. 14 s'il est précédé du v. 13.

---

93 WICHELHAUS (107) et SEIDL (Einheiten 28, n. 20) ont vu ici une omission volontaire de la part du traducteur… et souligné l'incohérence du texte grec.

94 Récemment HOLLADAY II, 115.

95 Shnaton 1975, 176 [= ZAW 91 (1979) 87].

Cette conjonction n'est pas attestée par la Vulgate *(nolite)* mais tous les grands témoins du 𝔐 l'attestent ainsi que, pour le texte protomassorétique, l'origénienne (passage astérisé) la Peshitta et le Targum. Il s'agit donc probablement d'une facilitation de la Vulgate.

L'homéotéleuton ayant causé la chute du v. 14a dans la Vorlage du 𝔊 est donc assez vraisemblable et cette hypothèse permet d'accéder sans difficulté à une Vorlage offrant une cohésion supérieure à l'ensemble du 'plus' du 𝔐 :

Aussi à Sédécias roi de Juda, j'ai parlé selon toutes ces paroles, disant : Amenez le cou et servez le roi de Babylone.
Et n'écoutez pas les paroles de vos prophètes qui vous disent ainsi : Vous ne servirez pas le roi de Babylone; c'est le mensonge qu'ils vous prophétisent.

On s'est parfois demandé quelle était la raison du pluriel des impératifs dans l'adresse à Sédécias au v. 12 (הָבִיאוּ et עִבְדוּ). KEIL (299) y voit une référence à la double interpellation אַתָּה וְעַמְּךָ du v. 13. Dans ce cas, le pluriel serait un indice en faveur du v. 13 qui suit. En réalité, le singulier "amène ton cou et sers le roi de Babylone" était possible, mais le contexte admet aussi bien le pluriel. L'adresse à Sédécias prolonge en effet le message aux autres rois dans lequel ceux-ci sont directement interpellés comme décideurs pour leur peuple. En ce sens le pluriel peut désigner le roi et tous ceux qu'il engage dans ses décisions, ou encore l'ensemble des dirigeants du pays rassemblés autour du roi, ceux qui consultent les prophètes et participent à la décision. On trouve un bon parallèle à ce pluriel adressé au roi en Jr 21, 3-4, où le prophète est aussi consulté au sujet du conflit avec Babylone.

4.7.2. Composition

v. 12bβ : (וְעִבְדוּ) אֹתוֹ וְעַמּוֹ, v. 13aα : אַתָּה וְעַמְּךָ

EHRLICH suspecte וְעַמּוֹ à cause de l'absence de la particule אֶת devant ce mot.[96] Par ailleurs, HITZIG (208) fait remarquer combien la mention du peuple de Nabuchodonosor est curieuse en ce contexte. On peut envisager que עַמּוֹ désigne les subordonnés de Nabuchodonosor, mais il faudrait alors admettre que l'auteur biblique n'a pas craint la confusion avec אַתָּה וְעַמְּךָ trois mots plus loin (v. 13), où il est à peu près certain qu'il s'agit du peuple (cf. v. 13b). Pour désigner les subordonnés de Nabuchodonosor, il était facile de recourir à עֲבָדָיו, c'est donc vraisemblablement le peuple des Chaldéens qui est ici désigné.

Vue la similitude entre אֹתוֹ וְעַמּוֹ (v. 12bβ) et אַתָּה וְעַמְּךָ (v. 13aα) qui suit, et étant donné que וִחְיוּ à la fin du v. 12 sert indéniablement d'introduction à לָמָּה תָמוּתוּ au début du v. 13, il est très probable que le compositeur du passage a recherché le chiasme significatif ainsi créé :

[96] Miqra 237.

b וְחָיוּ אֹתוֹ וְעַמּוֹ a

a' אַתָּה וְעַמֶּךָ לָמָּה תָמוּתוּ b'

Cette structure est encore soulignée par le cadre que forment, de part et d'autre, עִבְדוּ et לֹא־יַעֲבֹד (הַגּוֹי אֲשֶׁר) dans les vv. 12 et 13. Dans cette alternative vie - mort, Nabuchodonosor et Sédécias sont placés face à face à la tête de leur peuple.

Les mentions d'un roi et son peuple sont assez rares dans le livre de Jérémie. Si l'on excepte 49, 1 où *leur roi* est une variante massorétique,[97] cette mention intervient une fois pour Pharaon qui est cité en 25, 19 avec ses serviteurs, ses princes et tout *son peuple,* et deux autres fois pour le roi de Juda, en 22, 2. 4 : *Ecoute la Parole du SEIGNEUR, roi de Juda... toi et tes serviteurs et ton peuple,* et en 21, 7 : *Sédécias, roi de Juda, et ses serviteurs et le peuple.*

Cependant , il faut noter que *son (ton) peuple* en 22, 2.4 désignait probablement à l'origine les gens du roi, soit son clan familial,[98] soit tout l'ensemble des gens attachés à sa maison. McKANE (516) défend cette idée qu'il ne s'agit pas du peuple, à juste titre me semble-t-il. Néanmoins, à cause des "serviteurs" mentionnés juste avant, il estime que עַם doit désigner ici des "members of the royal establishment, perhaps of inferior status to those who are classed as עבדים". Cette dernière hypothèse n'est pas nécessaire, car ces עֲבָדִים sont propres au 𝔐 de Jr 22, 2, le 𝔊 propose en cet endroit καὶ ὁ οἶκός σου (= וּבֵיתְךָ). Le texte du 𝔊 suggère donc cette Vorlage : *toi, ta maison et tes gens, qui entrent dans ces portes.*

Ces portes, comme le souligne McKane, sont celles du palais royal et ce sens convient mieux aux gens de la maison royale. Quant aux gens de Juda (אִישׁ) et aux habitants de Jérusalem, ils entrent en 17, 25 *dans les portes de cette ville,* à la suite des rois et des princes sur leurs chevaux et sur leurs chars[99]

Il se peut que la variante du 𝔐 וַעֲבָדֶיךָ soit précisément destinée à ouvrir וְעַמְּךָ au sens plus large de : "tout le peuple sur lequel tu règnes", les gens du roi

---

[97] BARTHÉLEMY CT 2, 795-796.

[98] Comme en 2 Ch 21, 14 ou Jos 8, 1 par exemple.

[99] Voir les réfutations de bon sens opposées par MCKANE à l'idée qu'il y aurait en Jr 22 un cérémonial processionnel (WEISER 184-185).

ayant déjà été désignés par וַעֲבָדֶיךָ. Ce sens du mot עַם après la mention du roi et ses serviteurs, est assuré justement en 21, 7 par un autre 'plus' du 𝔐 :

[100]אֶת־צִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה וְאֶת־עֲבָדָיו וְאֶת־הָעָם +(וְאֶת־)+הַנִּשְׁאָרִים בָּעִיר הַזֹּאת

La conjonction et la particule d'accusatif supplémentaires isolent וְאֶת־הָעָם qui devient une entité en soi ne pouvant désigner que le peuple de Juda en son entier.

En 22, 2 on ne peut exclure que la transformation de וּבֵיתְךָ (𝔊) en וַעֲבָדֶיךָ soit simplement une facilitation, car le mot בַּיִת désigne au v. 4 "la maison" dans laquelle cette "Maison du roi" (𝔊) doit rentrer, ce qui n'est pas très facile à lire.[101] Par contre, la retouche de 21, 7 est plus nette, son résultat plus objectif. Or il est frappant de constater qu'en 21, 7-9 le Seigneur place le peuple devant les deux voies de la vie et de la mort, ce qui est exactement le message que les 'plus' du 𝔐 réintroduisent en 27, 12-13. Ceci nous ramène à l'élément contenu entre אִתּוֹ וְעַמּוֹ et אַתָּה וְעַמְּךָ.

v. 12bβ : וִחְיוּ, v. 13aα : לָמָּה תָמוּתוּ

וִחְיוּ à la fin du v. 12 introduit la question rhétorique du v. 13 : לָמָּה תָמוּתוּ. Cet impératif de חָיָה ne se retrouve en Jérémie que dans un autre 'plus' du 𝔐 apparenté au v. 13 : 29, 17. Le verbe חָיָה est du reste assez peu employé dans le livre. On le trouve en 21, 9 (= 38, 2) : le prophète promet la vie sauve à qui se rendra aux Babyloniens, et encore en 38, 17 pour le roi Sédécias.[102] Jr 21, 9 a de nombreux points communs avec 27, 12-13. On y pose l'alternative entre *la vie* pour qui se rend aux Babyloniens et la mort pour qui résiste. La mort est amenée *par les trois fléaux,* comme en 27, 13, et le troisième fléau (דֶּבֶר) est encore un 'plus' du 𝔐 en 21, 9. Surtout, la menace des trois fléaux est introduite par cet avertissement : *Voici que je place devant vous le chemin de la vie et le chemin de la mort* (21, 8), ce qui est le thème du 'plus' de 27, 12-13.

En résumé, le 𝔐 de 21, 7-9 est le seul autre endroit où le peuple est mentionné à côté du roi Sédécias : roi et peuple sont menacés par les trois

---

100 Le texte du 𝔊, τὸν Σεδεκίαν βασιλέα Ιουδα καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ τὸν λαὸν τὸν καταλειφθέντα ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, est solidement attesté; une correction attribuée à Aquila en Syrohexaplaire restitue à partir du texte protomassorétique: καὶ τοὺς καταλειφθέντας...

101 Ce pourrait être aussi une interpolation à partir du passage précédent de 21, 7.

102 Les deux autres emplois sont 35, 7 pour les Rékavites et 49, 11 pour les orphelins d'Esaü.

fléaux et par Nabuchodonosor (21, 7).[103] En 21, 8 ce peuple est placé devant l'alternative vie - mort, et 21, 9 précise : la mort par les trois fléaux. Les deux autres occurrences du verbe vivre, au ch. 38, entrent dans une alternative semblable, mais le ch. 21, du fait de certaines retouches propres au 𝔐, est le seul endroit où le destin du peuple de Juda est associé à celui du roi dans la menace de mort représentée par Nabuchodonosor. La composition de 𝔐 27, 12-13 montre donc des liens particuliers avec 𝔐 21, 7-9.

4.7.3. Motivations

Aucun motif sérieux n'obligeait les traducteurs alexandrins à omettre ce texte. Inversement, les motivations du 'plus' du 𝔐, entre עִבְדוּ au v. 12 et אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל au v. 13, l'inscrivent dans la ligne des précédents ajouts du chapitre. On peut résumer ainsi ce dernier 'plus' : "Toi, le roi de Juda, et ton peuple, vous êtes une nation,[104] le SEIGNEUR a décrété pour toutes les nations la soumission au roi de Babylone, *pourquoi donc mourir toi et ton peuple (...) ainsi que le SEIGNEUR l'a dit pour la nation qui ne se soumettra pas au roi de Babylone ?"*

En fait tous les 'plus' de Jr 27 considérés jusqu'ici esquissent une réinterprétation cohérente de 27, 5-15 qui trouve son aboutissement dans le 'plus' des vv. 12-13. Les trois thèmes essentiels de cette réinterprétation sont :

1) Dieu a un même dessein de vie pour toutes les nations, et Juda joue un rôle clé dans ce projet.
2) Le roi et son peuple constituent une nation.
3) Dieu adresse un message de vie à cette nation.

1) Juda et les nations.

Les 'plus' des vv. 8-11 accentuent la ressemblance entre le discours de Dieu aux nations voisines et le discours à Juda, de même qu'entre la façon dont Dieu intervient dans la vie des nations voisines et dans la vie de Juda.[105] Cette similitude de traitement entre Juda et ses voisins est présentée dans le 𝔐 sur l'horizon universel de la "politique de Dieu" : c'est le sort provisoire de toutes les nations que de servir Nabuchodonosor (v. 7). Du v. 7 aux vv.

---

[103] Un autre 'plus' du 𝔐 en 21, 7 (!) : *dans la main de Nabuchodonosor roi de Babylone.*

[104] Au v. 13 la mention *toi et ton peuple* explicite par avance *la nation qui*. C'est tout le thème de 𝔐 Jr 33, 19-26; voir ci-dessus pp. 31ss.

[105] Ci-dessus analyse des 'plus' des vv. 8. 9. 10, pp. 147-158.

12-13, on est conduit du projet politique de Dieu sur toutes les nations de l'univers (vv. 5-7) à la révélation du projet de vie que Dieu fait pour toute nation et qu'il révèle d'abord à Juda (vv. 12-13).

La transition des vv. 5-7 aux vv. 12ss. se fait par la révélation aux voisins de Juda (vv. 8-11) qui ont le privilège d'entendre la parole de Dieu. On a donc une pyramide à trois niveaux : vv. 5-7 toutes les nations, vv. 8-11 les nations voisines, vv. 12-15 la nation de Juda. L'unité du tout est assurée par le concept de nation; הַגּוֹי אֲשֶׁר du v. 13 renvoyant, par delà הַגּוֹי הַהוּא du v. 8, à כָּל־הַגּוֹיִם du v. 7, par le biais du verbe עָבַד dans le 𝔐 des vv. 7.8.13.

2) Le roi et son peuple comme nation

Le v. 13b laisse entendre que la mort d'une nation c'est la mort du roi et de son peuple :

Pourquoi mourir toi et ton peuple (...)
comme le SEIGNEUR l'a dit pour la nation qui (...).

Cette équation (roi + peuple = nation) dans une phrase qui renvoie au v. 8 explique peut-être certaines particularités relevées dans le 𝔐 du v. 8.

Ainsi, il se pourrait que le pluriel יַעַבְדוּ, qui crée une tension avec le verbe au singulier יִתֵּן, cherche à englober dans une même réalité le גּוֹי et la מַמְלָכָה qui sont tous deux sujets.[106] Le rédacteur a lu ou plutôt a voulu lire מַמְלָכָה au sens de *règne/royauté*. Cette lecture est légitime,[107] mais il faut remarquer que les seuls emplois certains de מַמְלָכָה avec un sens voisin sont absents du 𝔊 de Jérémie. Il s'agit précisément du titre de ce chapitre : 27, 1 et d'un 'plus' dans le titre du ch. 28.

Dans וְאֵת אֲשֶׁר de la fin du grand 'plus' du v. 8, la particule אֵת a choqué de nombreux commentateurs du passage bien qu'elle soit acceptable.[108] Ici, cette particule a pour fonction de mettre en relief un sujet qui sera explicité plus loin comme le complément de אֶפְקֹד,[109]

---

106 Le sens original est distributif.

107 Cf. 1 S 13, 13.14 ou 1 R 2, 46.

108 Malgré d'âpres discussions sur sa fonction réelle, אֵת en *position* de nominatif est bien attesté; cf. G-K § 117 *i-m;* JOÜON § 125j; BROCKELMANN, Hebräische Syntax § 31b qui cite Jr 38,16 (אֶת אֲשֶׁר), un pur emploi nominatif me semble-t-il. L'explicitation de l'antécédent, naturellement contenu dans le relatif lorsqu'il n'est pas exprimé, devait être une tendance naturelle de la langue. On trouve en hébreu mishnaïque את ש en position de nominatif (SEGAL 205). Dans un texte probablement amplifié on retrouve אֶת אֲשֶׁר dans une position un peu semblable de sujet/complément, mais surtout avec cette fonction particulière de reprise de ce qui précède : Jr 38(45), 9.

109 Cf. BROCKELMANN ibid.

c'est-à-dire, en 𝔐 : הַגּוֹי הַהוּא. Un usage qui se situe assez bien dans ce qu'en dit BLAU : "wurde das grammatische Subjekt als im Akkusativ stehend empfunden".[110]
Après avoir intégré גּוֹי et מַמְלָכָה comme sujets communs d'un verbe au pluriel (יַעַבְדוּ), le rédacteur explicite un nouveau sujet (הַגּוֹי הַהוּא = וְאֵת אֲשֶׁר) pour le verbe au singulier (יִתֵּן). Il obtient ainsi un parallélisme entre les vv. 8aα et 8aβ et, surtout, une équivalence entre גּוֹי et מַמְלָכָה d'un côté et הַגּוֹי הַהוּא de l'autre.[111]

L'équivalence universelle royauté-nation est déjà soulignée dans la présentation de l'Oracle de la Coupe selon le 𝔐 de Jr 25 que nous verrons plus loin.

En 33, 19-26, le rédacteur établit que la vie de la nation est absolument indissociable de la royauté.[112] Ici, la promesse individuelle de sauver sa vie dans l'effondrement général de la royauté et de la capitale (Jr 21, 7-9) inspire un texte dans lequel le roi et le peuple *comme nation* sont invités à choisir la voie de la vie.

Tout comme Jr 33, 19-26 rend dépendant de la promesse nationale un texte pouvant être interprété dans un sens individualiste (31, 31-34), il est frappant que Jr 21, 7-9, jugement irréversible sur le roi et sur l'état en même temps que promesse de salut aux individus, est récupéré au profit d'un message de vie à la nation, royauté en tête.

3) Le message de vie à la nation

Le rédacteur insiste sur l'intérêt que prend le Seigneur à la survie de la nation. Il réintroduit l'annonce de la destruction finale de Jérusalem (Jr 21) dans le cadre d'une alternative vie - mort. Alors que cette alternative n'était proposée qu'aux seuls individus en Jr 21, 7-9, elle est maintenant proposée à toute la nation comme telle. Par la bouche du prophète, Dieu s'intéresse directement à la survie de Juda *comme nation au milieu des nations.*

Non seulement le Seigneur s'intéresse à la vie de la nation, mais il envoie son vrai prophète le dire. A l'origine, le ch. 27 insistait sur ces prophètes qui en annonçant l'émancipation nationale ne font que conduire les nations et Juda à leur perte. Face à ces prophètes de mensonge, le vrai prophète semble ne parler que de soumission ou de destruction. Dans le 𝔐 de 27, 12-13 Jérémie prophétise explicitement pour que vive cette nation de Juda, et il

---

[110] BLAU J., Zum angeblichen Gebrauch von את vor dem Nominativ, VT 4 (1954) 7.

[111] On peut se demander pourquoi, dans ce cas, le rédacteur n'a pas remplacé le premier גּוֹי par עַם, mais cela n'était pas nécessaire car les deux valeurs du mots sont suffisamment claires et, s'il insère volontiers des matériaux supplémentaires, il est rare qu'il change directement les données du texte sur lequel il travaille.

[112] Pour Jr 25, voir § 6.2. pp. 214-215, pour 33, 19-26, voir § 2.1.32. *c)* pp. 31-34.

n'évoque sa mort que pour exhorter à l'éviter. On a là une bonne préparation au 𝔐 de Jr 29 où le rédacteur fait de la prédication prophétique le fondement de la restauration nationale.

Un tel souci de mettre en évidence une prédication jérémienne sur le salut de la nation répond sans doute à l'argumentation d'un groupe de gens, ou d'un courant, luttant contre l'idée de restauration nationale de Juda à partir de l'interprétation stricte de certains textes du livre de Jérémie.

4.8. Schéma général de la recomposition de Jr 27, 5-15

Le texte attesté par le 𝔊 situe la domination babylonienne dans le cadre d'un projet universel de Dieu. Ce projet "politique" mondial est en accord avec la volonté du créateur que chaque nation vive sur sa terre (v. 11).[113] Dans cette forme antérieure du texte, l'exil est dû avant tout à la prédication de faux-prophètes, alors que la parole de Dieu cherche toujours cet ordre voulu depuis les origines : une nation vivant sur la terre que Dieu lui a donnée. Cependant, les prophètes qui, en Juda comme chez les nations, tiennent un discours nationaliste n'ont rien à voir avec le projet du créateur. Tout en respectant les distinctions professionnelles entre les prophètes de Juda et les prophètes et devins des nations,[114] le texte laisse nettement entendre que les prophètes qui disent le contraire de Jérémie sont comme les devins et sorciers des nations qui, par nature, n'ont pas la parole de Dieu.

Le texte vient rappeler que, malgré l'opposition de Jérémie aux prophètes de l'émancipation nationale, ce projet dont il est l'ambassadeur est bel et bien un projet de vie pour toute nation, le projet même de l'ordre du monde selon le créateur.

Le texte bref offre le schéma suivant :

a.	préambule sur Dieu, créateur-maître de l'univers (vv. 5-6)		
b.	**nation** (v. 8)	vos prophètes (vv. 9-10)	**nation** (v. 11)
c.	Juda (v. 12)	vos prophètes (vv. 14-15)	

[113] Nous l'avons vu, le modèle suivi est celui du récit de création où l'homme est placé dans le Jardin pour le travailler (cf. comparer 27, 11 et Gn 2, 15); voir SCHENKER, RB (1982) 501-504 et mes analyses ci-dessus pp. 125-129 et 137.

[114] Ceux de Juda ont des דְבָרִים par exemple et il n'est pas mentionné d'autres métiers divinatoires.

La nouvelle rédaction (𝔐) s'emploie à dégager les conséquences politiques réelles de ce texte. Le préambule débouche sur la politique mondiale de Dieu concernant *toutes les nations* (v. 7). Puis le v. 8 est complété pour souligner que le discours à Sédécias est exactement celui que Dieu adresse à toute nation, quelle qu'elle soit : la mort (c'est-à-dire, pour une nation, l'exil de sa terre) en cas de désobéissance, la vie en cas de soumission à l'ordre universel. Le 'plus' des vv. 12-13 vient souligner le statut de nation de Juda et sa place, *à ce titre,* dans le projet du créateur. Une place éminente puisque l'authentique parole de Dieu révélant ce projet lui est délivrée en premier.

On obtient alors ce nouveau schéma :

a.	préambule : Dieu et	**toutes les nations** (vv. 5-6.7)	
b.	**nation** (v. 8)	vos prophètes (vv. 9-10)	**nation** (v. 11)
c.	Juda	**nation** (vv. **12-13**)	
		vos prophètes (vv. 14-15)	

Le centre du texte, attesté dans le 𝔊 avec une inclusion sur le thème nation-terre/exil (וְהַגּוֹי אֲשֶׁר vv. 8. 11), a suscité les deux grands 'plus' qui l'encadrent, au v. 7 et aux vv. 12b-13. Juda se retrouve au sommet de la pyramide des nations de l'univers, le centre étant occupé par les nations intermédiaires, voisines de Juda.

5. La maison de Dieu et la maison du roi : Jr 27 (34), 16-22

grec	hébreu
16 ... à vous et à tout ce peuple. Et aux prêtres j'ai parlé, disant : Ainsi a dit le Seigneur : N'écoutez pas les paroles *des* prophètes qui vous prophétisent en disant : :Voici que les objets de la Maison du Seigneur reviennent de Babylone, car ce sont des choses fausses qu'ils vous prophétisent, **je ne les ai pas envoyés.**	16 Et aux prêtres et à tout ce peuple j'ai parlé, disant : Ainsi parle le SEIGNEUR : N'écoutez pas les paroles de *vos* prophètes qui vous prophétisent en disant : Voici que les objets de la Maison du SEIGNEUR sont ramenés de Babylone, **maintenant sans tarder**, car c'est le mensonge qu'ils vous prophètisent. **17 Ne les écoutez pas, servez le roi de Babylone et vivez! Pourquoi cette ville-ci deviendrait-elle une ruine ?**
18 Si vraiment ils sont prophètes et si vraiment il y a une parole du Seigneur *en eux* , qu'ils *viennent à ma rencontre*.	18 Et s'ils sont des prophètes et s'il y a une parole du SEIGNEUR *avec eux,* qu'ils *supplient le SEIGNEUR* **des armées que les objets qui restent dans la Maison du SEIGNEUR et la maison du roi de Juda et dans Jérusalem ne viennent pas à Babylone.**
19 Car ainsi a dit le Seigneur :	19 Car ainsi a dit le SEIGNEUR **des armées au sujet des colonnes et au sujet de la mer et au sujet des bases,**
Même les objets restants	et au sujet du reste des objets qui **demeurent dans cette ville-ci.**
20 que n'a pas pris le roi de Babylone lorsqu'il déporta Yekonya de Jérusalem;	20 que n'a pas pris **Nabuchodonosor** le roi de Babylone lorsqu'il déporta Yekonya **fils de Yoyaqîm roi de Juda** de Jérusalem

	à Babylone, ainsi que tous les nobles de Juda et de Jérusalem
	21 Oui ainsi a dit le SEIGNEUR des armées, Dieu d'Israël, au sujet des objets qui restent dans la Maison du SEIGNEUR et dans la maison du roi de Juda et à Jérusalem :
22 à Babylone ils iront	22 A Babylone ils seront amenés **et là-bas ils seront jusqu'au jour où je les visiterai**
— dit le Seigneur.	— oracle du SEIGNEUR — **Alors je les ferai monter et je les ramènerai en ce lieu-ci.**

=========================

5.1. Jr 27, 16

a) Coupure et répartition du texte

Il semble bien que le ὑμῖν initial, qui ne correspond à rien dans le 𝔐, double le précédent (v. 15). Il est difficile cependant d'attribuer l'origine de ce pronom à une dittographie, puisqu'un autre 'plus' du 𝔊, à la fin du verset précédent, sépare ces deux pronoms : ὑμῖν +(ἐπ' ἀδίκῳ ψευδῆ)+ ὑμῖν.[1] Peut-être faut-il lire solidairement ces deux 'plus' du 𝔊 qui se suivent. En outre, l'ordre des mots varie ensuite entre le 𝔊 et le 𝔐 du v. 16. A l'inverse du 𝔐, le texte du 𝔊 place *et à tout ce peuple* devant *et aux prêtres* (v. 16). En fait, les 'plus' du 𝔊 suivis de *et à tout ce peuple* permettent de découper le texte autrement :

vos prophètes qui vous prophétisent (injustement) le mensonge, (16) à vous et à tout ce peuple.

Et aux prêtres j'ai parlé ainsi (...)

Cette répartition du texte réserve le discours sur les objets du temple aux seuls prêtres. Une inversion identique entre le peuple et les prêtres a eu lieu en 28, 5. Là encore le texte représenté par le 𝔊 permet de rattacher la dé-

---

[1] Voir synopse p. 124. Il est probable que les deux éléments représentent une conflation. ZIEGLER (Beiträge 96) considère que c'est ἐπ' ἀδίκῳ qui est ici secondaire dans la tradition grecque par rapport à ψευδῆ.

termination הָעֹמְדִים בְּבֵית ה' aux seuls prêtres. A la fin du v. 16, un autre 'plus' du 𝔊 semble confirmer un remaniement en ce sens : οὐκ ἀπέστειλα αὐτούς. Cette dernière phrase contribue à élargir le parallélisme entre l'avertissement à Sédécias (vv. 14-15) et l'avertissement aux prêtres (v. 16), au sujet des prophètes :

ὅτι ἄδικα αὐτοὶ προφητεύουσιν ὑμῖν ὅτι οὐκ ἀπέστειλα αὐτούς

ὅτι ἄδικα αὐτοὶ προφητεύουσιν ὑμῖν οὐκ ἀπέστειλα αὐτούς

Dans le contexte, qui présente le discours à Sédécias comme identique à celui adressé aux rois voisins (v. 12), ce complément apporte une sorte d'équivalence entre le discours tenu aux prêtres et celui tenu à Sédécias.

Un dernier échange de matériaux entre le v. 15 et le v. 16 trouve une explication satisfaisante en ce sens. Le 𝔊 offre *vos prophètes (qui vous prophétisent)* au v. 15 et *les prophètes (qui vous prophétisent)* au v. 16, le 𝔐 offre au contraire *les prophètes* au v. 15 et *vos prophètes* au v. 16. Une retouche rédactionnelle voulant réserver aux seuls prêtres le dernier oracle, après avoir déplacé *et à tout ce peuple* à la fin de l'oracle précédent, devait naturellement placer l'expression *vos prophètes* du côté de la mention du peuple, car il est difficile de dire *vos prophètes* aux seuls prêtres.

Ces variantes du 𝔊 proviennent de sa Vorlage.

1) Le traducteur n'est pas enclin à ajouter, or le 'plus' de la fin du v. 16 apparaît comme un élément du remaniement du passage.
2) Pour obtenir cette nouvelle répartition du texte, il suffisait au traducteur de traduire וְאֶל־הַכֹּהֲנִים par καὶ πρὸς τοὺς ἱερέας, de manière à marquer la césure entre les compléments de προφητεύοντες (v. 15) et ceux de ἐλάλησα (v. 16).
3) En admettant qu'un original ait attesté *vos prophètes* dans un discours adressé aux seuls prêtres, le traducteur pouvait supprimer l'incongruité en omettant le suffixe, mais il est douteux qu'il aurait senti le besoin de réinsérer le suffixe dans l'occurrence précédente (v. 15).[2]

On pourrait imaginer que le rédacteur du 𝔐 a déplacé l'expression *et tout ce peuple* ainsi que le suffixe de נְבִיאֵיכֶם du v. 15 vers le v. 16, de manière à

---

[2] En outre, il se peut que le v. 14a, qui a chuté par homéotéleuton, était déjà absent de la Vorlage du 𝔊 puisque cette absence touche toute la tradition manuscrite du grec. Or le parallélisme établi par οὐκ ἀπέστειλα αὐτούς (= לֹא שְׁלַחְתִּים) est beaucoup plus parlant avec le v. 14a : les thèmes se suivent ainsi : a. *n'écoutez pas*, b. *car c'est le mensonge qu'ils prophétisent*, c. *je ne les ai pas envoyés*. Cela dit, l'accident par homéotéleuton a pu survenir dans le texte grec.

donner une perspective nationale plus large à cette dernière partie, le traducteur alexandrin ajoutant seulement ψευδῆ afin de caractériser ces prophètes. Ceci est néanmoins assez improbable. Le rédacteur du 𝔐 donnera à la suite du texte une dimension politique, mais ce sera pour insister sur le lien étroit qui unit le palais royal et la classe gouvernante à la ville de Jérusalem, non sur les liens du peuple avec le temple. D'ailleurs, on ne voit pas pourquoi il aurait déplacé *et tout ce peuple* alors qu'il cherche à associer étroitement la royauté et le peuple dans le discours précédent et que les verbes adressés à Sédécias au v. 15 sont au pluriel. Si elle se trouvait dans le message au roi et à son peuple, il avait toutes les raisons de laisser cette expression là-bas.

Enfin, telle qu'elle est placée dans le 𝔊, l'expression *et à tout ce peuple* donne un phrasé assez lourd :

et vous péririez, vous et vos prophètes qui vous prophétisent le mensonge, à vous et à tout ce peuple.

Tandis qu'il est assez naturel que le peuple soit mentionné après les prêtres à propos des objets du temple, comme ici dans le 𝔐.[3]

b) עַתָּה מְהֵרָה] > 𝔊

Ces deux mots ne sont pas traduits dans le 𝔊. GRAF (350) estime qu'ils trouvent un bon appui dans la prophétie de Hananya en 28, 3 et qu'ils ont été omis ici par le traducteur. GIESEBRECHT (149) y voit, quant à lui, la justification du précédent participe מוּשָׁבִים. Mais ni l'un ni l'autre n'expliquent l'omission volontaire de ces deux mots par le traducteur. Qu'est-ce qui l'aurait poussé à les omettre ? Une différence un peu trop sensible entre עַתָּה מְהֵרָה ici et בְּעוֹד שְׁנָתַיִם יָמִים en 28, 3 ? Étant donné le contraste entre ces deux années et l'annonce d'une période de soixante-dix ans (25, 11.12 et 29, 10), עַתָּה מְהֵרָה pouvait suffisamment se comprendre de la prophétie de Hannaya selon 28, 3. D'ailleurs Jr 27, 16 ne vise pas précisément la seule prophétie de Hananya.

Par contre, l'introduction de ces deux mots dans le 𝔐 s'explique aisément après l'exil. MOVERS (28) a très bien rendu compte de la nécessité d'insérer ces deux mots. Après le retour d'une partie des objets sacrés, une interprétation abusive des paroles de Jérémie pouvait laisser croire que le prophète s'était trompé, et que les faux-prophètes avaient eu finalement raison.[4] Comme le fait remarquer TOV, le 𝔊 ne parle que du retour ou du non-retour

[3] Cf. 28, 1; et, dans une série plus large, 1, 18; 26, 7.8; 29, 1; 34, 19.

[4] De même HITZIG 208 et DUHM 222.

des objets du temple dans l'absolu, tandis que le 𝔐 déplace la querelle sur le "quand" de ce retour.[5] Movers (28) a donc raison de lier ce 'plus' à ceux du v. 22, dans la finale du passage :

Quum enim vasa templi post exilium reportata fuerint, Vates, si verba eius iniuste premerentur, falsa, pseudoprophetae autem vera vaticinati esse viderentur; quam iniquam interpretationem metuens aliquis pseudoprophetarum verbis adscripsit : עתה מהרה*, iam mox vasa reportatum iri, ... ; et vaticinium ex eventu historico explicans Ieremiae verbis adiecit : futurum esse, ut post exilium vasa Babylonem abducta reportarentur.*

Il y a lieu de rappeler ici l'usage au v. 6 de l'adverbe עַתָּה, par lequel le rédacteur restreint à une période historique bien définie le don de la terre à Nabuchodonosor.[6]

5.2. Jr 27, 17

5.2.1. Cohésion

La cohésion du texte du 𝔐, qui seul atteste ce verset, ne pose pas de problème majeur, celle du 𝔊 est cependant plus serrée. Après une mise en garde contre les faux prophètes et leur message (v. 16), le texte du 𝔊 met en doute leur statut de prophètes et l'origine de la parole qu'ils prétendent tenir du SEIGNEUR. L'invitation rhétorique à se présenter devant Dieu pour intercéder (18) sert à mettre en lumière ce fait : Dieu a déjà pris une décision et celle-ci est exactement l'inverse de ce qu'ils prophétisent. Non seulement les objets du temple ne reviendront pas, mais ceux qui n'ont pas été emportés le seront également.[7]

---

[5] Shnaton 1 (1975) 177 [= ZAW 91 (1979) 88]; suivi pour l'essentiel par CARROLL 529. TOV signale qu'un autre 'plus' du 𝔐 en 28, 11 reprend בעוד שנתים ימים.

[6] Voir ci-dessus p. 131-132.

[7] HITZIG (209) voit en Jr 23, 21-22 un bon parallèle pour cette séquence du 𝔊 : *Je ne leur ai pas parlé et ils ont prophétisé; s'ils s'étaient tenus en mon Conseil, ils auraient fait entendre mes paroles à mon peuple et les auraient ramenés (...) de la malice de leurs actions.* Comme en 27, 18, la mise en question des faux prophètes ne porte pas sur leur capacité de prévoir l'avenir mais sur leur capacité de **changer** les projets : soit ramener le peuple de sa mauvaise conduite, soit décider Dieu à ne pas accomplir ses desseins. DUHM 222, ROTHSTEIN 802 et RUDOLPH 177 jugent comme HITZIG que le v. 17 brise la suite des vv. 16.18. Seuls GRAF (350) et GIESEBRECHT (150) estiment que le contexte se prête bien à ce verset; Graf sur la base du parallèle des vv. 12-13, et Giesebrecht "da diese Art zu reden, der Stelle angemessen ist".

Le v. 17 du 𝔐 rompt ce déroulement du discours et le distend. D'une part il introduit une question rhétorique sur un autre thème, juste avant l'invitation ironique faite aux faux prophètes. D'autre part il déplace sur la ville de Jérusalem les conséquences de cette fausse prophétie sur les ustensiles du temple. Ce souci pour le destin de Jérusalem est totalement absent du texte tel que nous le lisons dans le 𝔊, alors qu'il alterne régulièrement dans le 𝔐 des vv. 16-22 avec la mention des objets du temple. Dans les 'plus' des vv. 18bβ et 21, la mise à l'épreuve de la parole pseudo-prophétique associe aux objets du temple les objets précieux du palais royal et des maisons de Jérusalem. De même, les 'plus' du v. 19 introduisent d'autres objets du temple et font des כֵּלִים "qui restent" les autres objets précieux de Jérusalem, en dehors de ceux du temple.

5.2.2. Composition

La composition du v. 17 reproduit partiellement la suite des vv. 12-13 selon le 𝔐 : l'invitation עִבְדוּ אֶת־מֶלֶךְ־בָּבֶל וִחְיוּ est suivie d'une question rhétorique de contenu semblable, introduite par לָמָּה. Cependant, la question n'envisage pas la mort du peuple, ce qui ne correspondrait pas au contexte, mais la destruction de Jérusalem : לָמָּה תִהְיֶה הָעִיר הַזֹּאת חָרְבָּה.

La similitude formelle avec le 'plus' des vv. 12-13 n'est pas *a priori* un argument contre l'ancienneté du v. 17, ce dernier aurait pu servir de modèle à ceux-là. Mais une telle dépendance est très improbable, en particulier parce que l'injonction de servir le roi de Babylone afin de vivre (v. 17a) est infiniment mieux à sa place au v. 12 que dans notre passage. Cette injonction correspond bien au contexte du v. 12 et introduit parfaitement la question du v. 13, qui est en étroite relation avec le v. 8 et tout ce qui précède. C'est donc plutôt le v. 17a qui trahit une dépendance vis-à-vis de la finale amplifiée du v. 12 selon le 𝔐.

L'expression הָעִיר הַזֹּאת est fréquente dans le livre pour désigner Jérusalem, le plus souvent dans une annonce de destruction. Mais la précision qu'elle sera (לְ)חָרְבָּה est très rare. Littéralement, l'expression de 27, 17 est unique. La formule la plus proche se trouve à la suite du discours du temple où les interlocuteurs de Jérémie lui demandent :

(26, 9) מַדּוּעַ נִבֵּיתָ בְשֵׁם ה׳ לֵאמֹר כְּשִׁלוֹ יִהְיֶה הַבַּיִת הַזֶּה וְהָעִיר הַזֹּאת תֶּחֱרַב

La question de 27, 17 : לָמָּה תִהְיֶה הָעִיר הַזֹּאת חָרְבָּה pourrait être une sorte de réponse à cette question de 26, 9. Surtout que 27, 17, du fait de la place qu'il occupe, associe le destin de la ville de Jérusalem à la prophétie sur le temple, et que la question de 26, 9 rapproche elle aussi la prophétie de la

destruction du temple de l'annonce de la destruction de la ville, tant par son contenu que par sa forme chiastique (הַבַּיִת הַזֶּה || וְהָעִיר הַזֹּאת).[8]

Si on élargit la recherche aux autres lieux où Jérusalem, et non seulement *cette ville-ci,* est promise à la ruine (חָרְבָּה), on trouve 25, 18 et 44, 2.[9] Dans l'Oracle de la Coupe, Jérémie fait boire la première nation (25, 18) : *Jérusalem et les villes de Juda, ses rois et ses princes pour en faire une ruine* (לָתֵת אֹתָם לְחָרְבָּה). Quelques éléments significatifs indiquent que Jr 25, 18 pouvait être présent à l'esprit du rédacteur de 27, 17 :

1) L'Oracle de la Coupe fait de Jérusalem un point de départ dans la désignation de toute la nation de Juda (25, 18). Or la question de 27, 17 *sur Jérusalem* reprend formellement la question de 27, 13 qui, on l'a vu, vise le roi de Juda et son peuple comme la première de toutes les nations appelées à se soumettre à Nabuchodonosor.

2) Jr 25, 18 mentionne les rois et les princes de Juda avec Jérusalem et les villes de Juda, au regard des versets suivants, la mention de la capitale et des villes est plutôt surprenante.[10] Ce verset fait quasiment des rois et des princes un "contenu" de Jérusalem et des villes de Juda.[11] Or 27, 17 ouvre une série de 'plus' sur le thème du pillage de Jérusalem, où les nobles de Juda et Jérusalem (v. 20) sont mentionnés en parallèle avec les objets *qui restent encore dans cette ville* (vv. 19-22).

3) L'Oracle de la Coupe est introduit par un discours annonçant une période de domination de Nabuchodonosor pour 70 ans et la "visite" de Babylone à la fin de cette période. Ce discours de 𝔐 25, 11-14 est repris en condensé en 27, 7 qui introduit le chapitre. Et 27, 17a renvoie, par le biais du v. 12, à cette période de sujétion de toutes les nations annoncée au v. 7.[12]

---

[8] Il est assez frappant que le texte de la prophétie de Jérémie, à laquelle fait allusion cette question de 26, 9, a fait l'objet d'un ajout mineur (26, 6): וְנָתַתִּי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כְּשִׁלֹה וְאֶת־הָעִיר +([Ketiv הזאתה] הַזֹּאת)+ אֶתֵּן ... Cet ajout pourrait avoir pour but de soutenir l'association entre le temple et la ville.

[9] Je ne prends pas en compte ici la tournure de 44, 6 (cf. aussi 7, 34), où les חֻצוֹת יְרוּשָׁלִָם sont destinées *à la ruine* elles aussi, car la question adressée aux prêtres et au peuple désigne Jérusalem en tant que capitale et lieu du temple.

[10] Les autres nations sont représentées par leur roi; pour l'Egypte sont aussi mentionnés la cour du Pharaon, les princes et le peuple.

[11] Voir la forme curieuse de ce verset qui oblige à rattacher לְחָרְבָּה à Jérusalem et aux villes de Juda, *par-dessus les rois et les princes*.

[12] Voir la composition du v. 7, ci-dessus pp. 138-143.

En résumé, 26, 9 et 25, 18 pourraient être des sources complémentaires de 𝔐 27, 17. Jr 25, 18 offre le substantif חָרְבָּה et fait de Jérusalem le coeur de Juda comme nation; 26, 9 offre de son côté l'expression הָעִיר הַזֹּאת et le lien entre le temple et Jérusalem.

5.2.3. Motivations

Seul GIESEBRECHT (150), semble-t-il, a affirmé que le traducteur avait ici volontairement abrégé, mais il n'explique pas ses motivations.

Si l'on se fie aux deux passages qui pourraient avoir servi de source à l'ajout du v. 17b, les motivations du 𝔐 apparaissent d'elles-mêmes : il s'agit d'introduire, à propos de cette querelle sur les objets du temple, un débat beaucoup plus large entre Jérémie et les faux prophètes sur l'avenir de la nation. Dans ce débat, Jérusalem, *lieu du temple mais aussi capitale de Juda, lieu du palais royal et de la cour,* sert à relier la discussion sur l'avenir du temple à la discussion sur l'avenir de toute la nation dont elle est le point névralgique.

Dans le même sens, le v. 17a reprend l'injonction de la finale du v. 12 adressée à Juda en tant que nation : *servez le roi de Babylone et vivez,* reliant ainsi les vv. 17ss. du 𝔐 à ce qui précède et donnant une dimension politique et nationale à ce qui n'était auparavant qu'une querelle entre prophètes sur l'avenir des objets du temple. Surtout, cette nouvelle question du prophète nuance une position fondamentale de la prophétie de Jérémie. Le discours de Jérémie sur le temple et sur Jérusalem n'est pas totalement négatif : par cette question, le prophète apparaît avec un message de vie pour la capitale et pour le temple. Cette question du prophète répond en quelque sorte à la question qui lui est posée en 26, 9, après qu'il prophétisé la destruction du temple et de la ville : *Pourquoi as-tu prophétisé (...) : comme Shilo sera ce temple et cette ville-ci sera mise en ruine ?*

Enfin, en rappelant une nouvelle fois l'inéluctable assujettissement annoncé au v. 7, et rappelé au v. 12, ce 'plus' prolonge celui du v. 16 : ce n'est pas *maintenant tout de suite* qu'il faut espérer un changement de situation.

Jr 27, 17 est donc solidement arrimé aux autres 'plus' du ch. 27 et l'on perçoit déjà qu'il n'est guère possible de dissocier l'explication du v. 17 de celle des autres 'plus' du contexte. Il est donc préférable, avant de tenter d'expliquer les motifs historiques et idéologiques de la recomposition du passage, de délimiter parmi les 'plus' des versets suivants ceux qui se présentent avec une certaine probabilité comme des ajouts.

Néanmoins, une question importante doit être posée dès maintenant au sujet de Jr 27, 17, car elle touche, me semble-t-il, à la recomposition de l'ensemble des vv. 16-22 : pourquoi réintroduire ici, à propos des objets du temple, cette dimension politique et nationale déjà amplement développée par les 'plus' des vv. 5-15 ? L'étude des différents 'plus' de la fin du chapitre devra répondre clairement à cette question.

5.3. Délimitation des autres ajouts dans le 𝔐 de 27, 18-22

5.3.1. Jr 27, 18

Les douze derniers mots du 𝔐 au v. 18 ne trouvent aucun équivalent dans le 𝔊. En outre le complément du verbe פָּגַע, qui précède ce 'plus', est dans le 𝔐 le nom tétragramme, dans le 𝔊 un suffixe 1ère pers. sing.[13]

Le grec ἀπαντησάτωσάν μοι traduit vraisemblablement יִפְגְּעוּ נָא בִי, car le verbe פָּגַע, attesté ici par le 𝔐, est habituellement rendu par ἀπαντάω dans la Bible grecque. Les traducteurs de Jérémie semblent avoir eu pourtant quelques difficultés à le traduire. En Jr 7, 16, où ce verbe désigne expressément l'intercession du prophète, le grec propose aussi un verbe de mouvement : προσέρχομαι, au sens de "venir parler en faveur de".[14]

Peut-être le traducteur était-il mal à l'aise en 27, 18 devant cette provocation de Dieu qui invite les faux prophètes à tenter de le faire revenir sur sa décision. Il aurait choisi de traduire la seule nuance de mouvement, interprétant le suffixe 1ère pers. en référence au prophète Jérémie : *s'ils sont des prophètes qu'ils viennent me rencontrer!* Il trouvait un bon appui pour cette interprétation dans la rencontre effective, et décisive, entre Jérémie et un faux prophète proclamant le retour des objets du temple (Hananya) quelques versets plus loin, en Jr 28, 1-3.

Sur la base de cette Vorlage probable, HITZIG (209) estime que la fin du verset, attestée seulement dans le 𝔐, a chuté par homéotéleuton : depuis בִי jusqu'à כִי au début du v. 19. Non seulement cette base est fragile pour un homéotéleuton, mais la présence de כִי dans la Vorlage du 𝔊 est massivement attestée (ὅτι) aussi bien que le complément בִי (μοι), ce qui interdit de recon-

---

[13] Il faut noter également la conjonction attestée par le 𝔐 au début du verset et qui n'est attestée pour le 𝔊 que par l'Alexandrinus, l'éthiopienne et l'arabe.

[14] Μὴ προσέλθῃς μοι περὶ αὐτῶν. Cette expression se retrouve dans la littérature grecque au sens de "s'avancer pour parler", et avec τοῖς θεοῖς au sens de "s'avancer pour supplier"; il se pourrait que l'exemple tardif tiré de Dion Cassius ait déjà un ancêtre dans le grec de Jr 7, 16; cf. LIDDELL-SCOTT 1511a.

naître dans le 'moins' un accident de ce type.[15] Avec CORNILL (308-309), il faut reconnaître que cette expression פָּגַע בְּ־ est suffisamment claire ici et n'a pas besoin d'être complétée, le meilleur parallèle restant Jr 7, 16 où le contenu de l'intercession n'est pas davantage explicité.[16]

Par sa composition, le 'plus' du 𝔐 est manifestement postérieur au texte représenté par le 𝔊 où le discours dans son ensemble vise en premier lieu les objets du temple. D'autre part, les destinataires de ce discours sont vraisemblablement les prêtres et le peuple (𝔐); au contraire des objets sacrés, on ne voit pas très bien en quoi les objets précieux du palais royal et des gens nobles peuvent représenter pour ces auditeurs un sujet d'espérance ou d'inquiétude. Par contre, l'extension du discours sur le temple à tout Jérusalem, déjà établie au v. 17, explique bien la mention de ces objets.

5.3.2. Jr 27, 19

Les mots 5 à 11 du verset ne sont pas représentés dans le 𝔊. Ce 'plus' énumère quelques objets importants du temple : les colonnes, la mer et les bases. Le grec continue la formule d'introduction de l'oracle (ὅτι οὕτως εἶπε κύριος) directement par Καὶ τῶν ἐπιλοίπων σκευῶν. Si l'on donne à καὶ la valeur de conjonction, cela implique que d'autres objets étaient nommés auparavant, ce qui serait un indice en faveur du texte long du 𝔐.[17]

Selon JANZEN (46),[18] le grec καὶ τῶν ἐπιλοίπων σκευῶν pourrait traduire une Vorlage ומיתר הכלים. Toutefois, il envisage aussi la possibilité d'une "haplographie" du premier עַל (𝔐 אֶל) au troisième dans la Vorlage du 𝔊 (le premier mot du 'plus', צְבָאוֹת, représentant de son côté un ajout du 𝔐). Si je comprends bien Janzen, il s'agirait d'un homéoarcton faisant sauter de la lecture de על à ועל. L'hypothèse est fragile.

D'ailleurs HITZIG (209) fait remarquer que la lecture de עַל conduirait non pas à une traduction par le génitif, comme c'est le cas ici, mais à une traduction par ἐπὶ + accusatif. Hitzig propose גַּם מִיֶּתֶר הַכֵּלִים comme Vorlage du 𝔊. DUHM (222) accepte cette rétroversion, il propose de corriger cette Vorlage

---

[15] Quant à l'hypothèse qui voit en בי l'abréviation du nom divin avec la préposition, et suppose ce même accident, on peut y faire la même objection qu'à Hitzig; outre qu'il n'y aurait qu'un seul 'yod' à cette abréviation, il resterait à expliquer la présence de צְבָאוֹת.

[16] Une formulation identique au 𝔐 de 27, 18 se trouve après פָּגַע בְּ־ en 36, 25 mais il ne s'agit pas, comme en 7, 16 et 27, 18 d'intercéder par la prière auprès du Seigneur.

[17] Ainsi GIESEBRECHT 150.

[18] De même SEEBASS, ZAW 82 (1970) 415, n. 16.

(!) et de lire plutôt גַּם יֶתֶר. Ce serait une bonne Vorlage pour le 𝔊, et la "correction" de Duhm n'est même pas nécessaire, car la Vorlage du 𝔊 peut correspondre directement à sa proposition.

En fait, le traducteur n'a pas d'autre moyen pour traduire גַּם que *l'adverbe* καὶ, au point qu'il rend même וְגַם par un simple καὶ, c'est le cas par exemple en 27, 6.[19] Quant au génitif, il peut vouloir exprimer le partitif sans qu'il y ait eu de préposition.[20] La traduction de יֶתֶר par un génitif partitif est une interprétation du mot au sens de "partie d'un tout". Cette interprétation a peut-être sa source en Jr 52 où l'on voit qu'une partie des objets du temple sera détruite, seul le métal étant emmené à Babylone (52, 17), tandis que l'autre partie sera emmenée sous la forme des objets travaillés (v. 18). Le traducteur pouvait aisément interpréter יֶתֶר pour rester plus proche des faits relatés au ch. 52 : *même ceux des objets subsistant que Nabuchodonosor n'avait pas pris.*

On peut aussi envisager que le grec a lu גַּם הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים et que ce sont les deux mots וְעַל יֶתֶר qui font partie du 'plus' précédent, l'inversion de l'adjectif s'expliquant alors par le désir de marquer nettement le partitif.[21]

Le texte du 𝔊 peut sans difficulté correspondre à l'une de ces Vorlage :

גַּם יֶתֶר הַכֵּלִים אֲשֶׁר לֹא־לְקָחָם מֶלֶךְ בָּבֶל (...) בָּבֶלָה יוּבָאוּ

גַּם הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים אֲשֶׁר לֹא־לְקָחָם מֶלֶךְ בָּבֶל (...) בָּבֶלָה יוּבָאוּ

L'énumération des colonnes, de la mer et des bases, dans le 𝔐, permet de donner à יֶתֶר un sens différent en le rattachant au 'plus' du v. 19bβ. Il ne s'agit plus d'une partie des objets sacrés, mais d'autres objets précieux de Jérusalem *étroitement associés par ce mot* au destin des objets du temple.

Pour conclure : la forme particulière du 𝔊 empêche de définir avec certitude le 'plus' du 𝔐 comme un ajout, mais c'est une possibilité tout à fait envisageable, et ce type de remaniement correspondrait bien à l'extension déjà opérée par le rédacteur dans les vv. 16-18.

En tout cas, le dernier 'plus' du verset, qui localise le reste des objets *dans cette ville-ci,* est éminemment cohérent, lui, avec le 'plus' du v. 18 et l'ajout du v. 17, il constitue un ajout très probable.

---

[19] Pour ne donner que quelques exemples dans les deux parties du livre : Jr 6, 15; 8, 7.12; 10, 5; 12, 2.6; 13, 26; 14, 5; 26, 20; 31, 26, etc...

[20] Cf. JOHANNESSOHN, Der Gebrauch der Kasus 19.

[21] Enfin, on ne peut tout à fait exclure גַּם יֶתֶר הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים dans la Vorlage du 𝔊, le partitif étant alors un moyen allégé de rendre le substantif et le participe de même racine.

5.3.3. Jr 27, 20-21

Au v. 20, le nom de Nabuchodonosor (mot 4), la filiation et la titulature de Yekonia (mots 10—13) et toute la seconde moitié du verset (20b) ne sont attestés que par le 𝔐. Sauf improbable allégement du traducteur, la seule explication de l'absence de ces mots dans le 𝔊 est qu'ils étaient absents de sa Vorlage. Certes, la fin du verset a pu chuter avec tout l'ensemble du v. 21 et le premier mot du v. 22 (en plus dans le 𝔐) à cause d'un homéotéleuton conduisant le copiste de (מִ)ירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה au v. 20 à (וִ)ירוּשָׁלִָם בָּבֶלָה dans les vv. 21-22. Mais le v. 21, avec son introduction כִּי כֹה, heurte un peu la cohésion du discours, et il présente une composition identique au grand 'plus' du v. 18 qu'il reprend. Puisque nous avons déjà observé le phénomène de reprise rédactionnelle (Wiederaufnahme) dans certains 'plus' du 𝔐 reconnus comme des ajouts,[22] il me semble que ces caractéristiques du v. 21 nous invitent à voir en (וִ)ירוּשָׁלִָם בָּבֶלָה une reprise de ce genre à la fin de ce 'plus' de 22 mots, plutôt que la cause d'une chute par homéotéleuton.

5.3.4. Jr 27, 22

Les mots 3-8 et 11-15 de ce verset du 𝔐 ne sont pas représentés dans le grec. Par rapport au texte bref (𝔊) dans son ensemble, dans lequel Jérémie veut retirer au peuple l'espoir du retour des objets du temple de la première déportation en annonçant même la déportation de ceux qui sont restés, ces 'plus' sont particulièrement étrangers au contexte, puisqu'ils annoncent le retour des objets sacrés dans le temple :

וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם
וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה

Il est frappant que ce soit justement le premier 'plus' du passage, au v. 16 (עַתָּה מְהֵרָה), qui permet d'ancrer ces deux derniers 'plus' dans le texte.

5.4. Motivations des ajouts en Jr 27, 16-22

5.4.1. La dimension historique (vv. 16 et 22)

Au début et à la fin du texte, le rédacteur à l'oeuvre dans le 𝔐 introduit l'idée suivante : Jérémie n'a pas affirmé que les objets du temple ne reviendront pas, mais seulement que la génération de Sédécias ne devait pas compter sur ce retour. Jérémie s'oppose aux prophètes qui annoncent ce retour *maintenant très vite* (עַתָּה מְהֵרָה v. 16), mais il annonce un retour pour

---

[22] Cf 29, 16-20 (בָּבֶלָה !) et 27, 5.8; sur ce phénomène voir conclusions pp. 221-222.

plus tard, le jour où Dieu les visitera (וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פָּקְדִי אֹתָם v. 22), alors il les ramènera à Jérusalem (וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁבֹתִים אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה v. 22). Comme au v. 7, l'annonce d'une domination durable de Babylone n'est soulignée que pour mieux délimiter la durée cette période.

Le rapport avec 27, 7 va peut-être plus loin. J'ai proposé de voir, dans les trois générations de la dynastie de Nabuchodonosor qui y sont mentionnées, la recherche d'une correspondance avec les trois générations des exilés de la première déportation, qui sont mentionnées en 𝔐 29, 6. Au terme de ces trois générations, le פָּקַד de Dieu aboutit au retour au pays des Judéens exilés (29, 10).[23] Or ce sont les mêmes exilés que semble viser ce פָּקַד de Dieu dans le 𝔐 du v. 22.

A propos de פָּקְדִי אֹתָם (עַד יוֹם), EHRLICH (Miqra 237) a d'abord proposé de rapporter le pronom suffixe de אֹתָם aux חֹרֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם de la fin du v. 20, de même que le pronom suffixe de וְהַעֲלִיתִים, réservant au suffixe de וַהֲשִׁבֹתִים de représenter les כֵּלִים du v. 21. Ehrlich faisait remarquer que Hananya ben Azzour annonce en 28, 3 le retour des objets du temple avec le seul hifil du verbe שׁוּב. En 27, 16 les prophètes qui annoncent un prochain retour des objets du temple s'expriment de façon identique : הִנֵּה כְלֵי בֵית־ה' מוּשָׁבִים מִבָּבֶלָה, avec le participe hofal de שׁוּב. Par la suite, Ehrlich (Randglossen 313) a proposé de corriger אֹתָם en אֶתְכֶם, “car, dit-il, פָּקַד dans le sens requis ici ne peut avoir pour objet qu'une personne et non une chose”.
De fait, la plupart des emplois de פָּקַד qui ont Dieu pour sujet visent des personnes dans le livre de Jérémie. Il y a cependant une exception notable en Jr 51 où il est dit que le SEIGNEUR va *demander des comptes* à Bel de Babylone (v. 44) ainsi qu'à ses idoles (vv. 47.52, פְּסִלִים).[24] La forme est un peu différente puisque le complément est régi par la préposition עַל, mais il n'est pas impossible que le rédacteur se soit autorisé de cet autre lieu pour introduire ici une formulation ambivalente mêlant dans le complément de פָּקַד des objets cultuels (comme en 51) et des hommes.

Le trait important est ici le sens positif, relativement rare en Jérémie, du verbe פָּקַד. Sur plus de trente emplois dans le livre, on ne trouve que deux occurrences fermes avec ce sens dans le texte commun : 15, 15 et 29, 10. La première est une invocation de Jérémie, la seconde est l'annonce, comme ici, du retour des Judéens exilés à Babylone. Le rapprochement ne fait aucun doute si l'on considère que ce sens rare de פקד est explicité de manière identique dans les deux passages :

29, 10 : אֶפְקֹד אֶתְכֶם (...) לְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה
27, 22 : פָּקְדִי אֹתָם (...) וַהֲשֵׁבֹתִים אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה

---

[23] Ci-dessus pp. 140-141.

[24] En Jr 46, 25, le Seigneur demande des comptes à la divinité égyptienne, mais c'est là une manière de désigner toute l'Egypte.

Par ce rapprochement, l'allusion au retour de la communauté babylonienne devient évidente, mais puisque le hifil de שׁוב est réservé dans le contexte au retour des objets (27, 16; 28, 3), le rédacteur a ajouté le hifil de עָלָה, encore plus caractéristique du "nouvel exode" depuis Babylone. Sur les douze occurrences de cette forme avec Dieu pour sujet, huit, dont six attestées par le 𝔊, désignent le déplacement d'un peuple d'une terre vers une autre : 2, 6; 11, 7 (> 𝔊); 16, 14; 23, 7; 27, 22 (> 𝔊) qui évoquent la "montée depuis l'Egypte"; et 16, 15 et 23, 8 la "montée depuis le pays du nord". Enfin, en 50, 9 Dieu fait monter l'assemblée des nations contre Babylone.[25] Le sens est donc spécialisé dans le livre de Jérémie lui-même. Dans le contexte du ch.27, il est évident que l'emploi du hifil de עָלָה renvoie au "nouvel exode" depuis le pays du nord.

A propos de 23, 7-8, j'ai montré que le rédacteur a déplacé ce texte (pour lui capital) du Nouvel Exode afin de l'associer à la restauration de la royauté (23, 5-6) qui en est, à ses yeux, l'achèvement.[26] Il n'est donc pas surprenant qu'il insère ici cette notion de "montée" à propos du retour de Babylone de Yekonya, roi de Juda, et des nobles de Juda.

5.4.2. La dimension politique

Une fois posée cette limitation de l'exil, le rédacteur introduit systématiquement des références à la première Déportation pour associer le roi de Juda et les nobles de Jérusalem au destin des objets sacrés et, par conséquent, à la promesse du retour.

Avec le v. 17, il relie le discours sur le temple à celui sur la nation des vv. 12-13 par le biais de Jérusalem, lieu du temple mais aussi lieu du palais royal et capitale de Juda.[27]

Au v. 18 il précise ses intentions, en associant aux objets de la "maison du SEIGNEUR" les objets de la "maison du roi de Juda" et les objets de Jérusalem dans son ensemble. La ville de Jérusalem est le point névralgique de la nation qui intéresse Dieu à ce double titre : lieu du sanctuaire et siège de la royauté. Le 'plus' du v. 19bβ confirme cette ligne en reprenant *cette ville-ci* du v. 17 et *les objets* restés dans Jérusalem du v. 18.

---

[25] Les quatre autres emplois se répartissent sur deux doublets : en 10, 13 // 51, 16 le Seigneur fait monter des nuages depuis les confins de la terre, et en 30, 17 // 33, 6 on trouve l'expression idiomatique "faire monter la convalescence".

[26] Voir ci-dessus pp. 38-40 et 56-57.

[27] Voir composition du v. 17, ci-dessus pp. 173-175.

Au v. 20a le rédacteur met en évidence, face à face, le roi de Juda exilé et le roi de Babylone. A cet effet, le nom du roi de Babylone et le titre de Yekonya sont respectivement ajoutés :

+(נְבוּכַדְנֶאצַּר)+ מֶלֶךְ בָּבֶל בַּגְלוֹתוֹ אֶת־יְכָונְיָה +(בֶן־יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ־יְהוּדָה)+

Ces deux 'plus' semblent s'inspirer de Jr 24, 1. En effet, le verbe גָּלָה est employé douze fois dans le texte commun au 𝔊 et au 𝔐 et six autre fois dans des 'plus' du 𝔐, mais Nabuchodonosor n'est sujet de ce verbe qu'en 24, 1: *après que Nabuchodonosor roi de Babylone eut déporté Yekonya roi de Juda.*[28] Le double intérêt du parallélisme avec 24, 1 est de suggérer la fin de l'exil voulu par Dieu (24, 5) en faveur de la première Déportation, tout en soulignant la place du descendant de Yekonya dans le programme annoncé au v. 7.

Le v. 20b introduit *tous les nobles de Juda et de Jérusalem* déportés avec le premier lot d'objets du temple. Les חרים de Jérusalem et de Juda (20b) ne sont mentionnés qu'une seule autre fois, dans un 'plus' du 𝔐 également, en 39, 6.[29] Cette autre mention désigne les nobles de l'époque de Sédécias tous égorgés à Rivla. L'usage de ce mot crée un contraste saisissant entre ces même nobles qui tiennent le pays avec Sédécias, au moment où Jérémie parle, et ceux qui étaient autour du roi Yekonya et qui reviendront avec les objets sacrés. Ce contraste prolonge habilement l'allusion des deux 'plus' précédents qui renvoient à 24, 1, lequel introduit le chapitre décisif qui oppose le destin de la première *galout* et celui de Sédécias, de sa cour et des Jérusalmites du temps de son règne (24, 8).

Si cette interprétation de la composition du v. 20 est juste, cela signifie que chaque mot ajouté a été choisi avec soin pour souligner cette idée : le "pas maintenant mais plus tard", exprimé dans les vv. 16 et 22, s'applique respectivement à Sédécias et Yekonya. Au premier le "pas maintenant", au second le "plus tard", les promesses du retour au pays avec les objets du temple. Le rédacteur relativise ainsi les prophéties du malheur dites par Jérémie, tout en développant une ligne idéologique qui lui est propre, l'idée en particulier que l'histoire sainte continue avec le roi et la cour qui se trouvent à Babylone.

On peut se demander ce que recouvre le terme de חרים qui, à lui seul, doit désigner toute l'aristocratie énumérée en 24, 1 et 29, 2. Il me semble qu'il s'agit d'englober, avec la

---

[28] Une seule autre fois, en 20, 4, *le roi de Babylone* est sujet de גָּלָה.

[29] La seule occurrence que l'on puisse conjecturer dans la Vorlage du 𝔊 fait défaut dans le 𝔐 : 29, (36) 2, où le grec καὶ παντὸς ἐλευθέρου semble bien refléter כָּל חרים; cf. ZIEGLER Beiträge 92-93.

classe dirigeante, la *classe possédante*. En 2 R 24, 12-14, tous ceux que n'a pas déportés le roi de Babylone avec Yekonya sont décrits comme דַּלַּת עַם־הָאָרֶץ. Le rédacteur avait peut-être là une base pour englober tous les déportés dans la catégorie des possédants.[30] Il est d'ailleurs frappant de voir que dans le 'plus' de Jr 39, 4-13, après que le roi de Babylone a égorgé tous les חֹרִים de Juda et exilé le reste de ceux dont il a brûlé les maisons,[31] Nebouzaradân laisse pour cultiver les vignes et les terres מִן־הָעָם הַדַּלִּים אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם מְאוּמָה. Il est possible que le rédacteur de l'époque de la restauration englobe ici dans les חֹרִים toute la déportation de Yekonya qu'il définit par opposition à la דַּלַּת עַם־הָאָרֶץ, ces דַּלִּים *qui ne possèdent rien du tout*. (39, 10).[32] Outre le conflit sur les institutions que laissent percevoir 33, 19-26 et 29, 16-20, un conflit sur la propriété n'est peut-être pas absent de la rédaction de la restauration.

Après l'introduction aux vv. 18-19 des objets du palais royal et des objets des maisons de Jérusalem, la mention du *roi de Juda* et de *tous les nobles* (probablement les propriétaires de ces objets) au v. 20 était assez naturelle. Cependant, l'extension à la classe dirigeante de Juda dans son ensemble élargit encore la perspective. Il devenait donc nécessaire, après ce long préambule, de ressaisir le fil premier du discours. C'est le rôle du v. 21, qui reprend la partie du discours commencée au v. 19 en répétant la formule oraculaire : כִּי כֹה אָמַר ה׳, au risque de créer un texte heurté par la présence de כִּי après les vv. 19-20, mais en jouant sans doute sur la valeur affirmative de cette particule.[33] Ensuite il reprend le 'plus' du v. 18.[34]

Ces deux éléments qui caractérisent la composition du v. 21 s'expliquent parfaitement si le rédacteur a conscience de ces deux faits :

1) Les vv. 19-20 s'éloignent du discours premier et doivent être ressaisis à l'intérieur de celui-ci.

2) Ces 'plus' des vv. 19-20 doivent se comprendre dans le prolongement du 'plus' du v. 18.

---

30 Il est probable que le rédacteur a connu et utilisé comme source un texte quasi identique à 2 R 24 puisqu'en Jr 52, 2-3 ont été ajoutés deux versets qui correspondent littéralement à 2R 24, 19-20 . La déportation des trésors de la *maison du SEIGNEUR* et ceux de la *maison du roi* en 2 R 24, 13 ont pu également servir de modèle à cette mise en parallèle des כֵּלִים des deux "maisons" en Jr 27, 18.21.

31 En 39, 9 il faut lire יֶתֶר הָעָם en relation avec וְאֶת־בֵּית הָעָם שָׂרְפוּ הַכַּשְׂדִּים du v. 8.

32 Le 𝔊 de 24, 1 présente un curieux 'plus' qui va en ce sens : καὶ τοὺς πλουσίους.

33 Voir la traduction ci-dessus p. 169.

34 HITZIG (210) remarque très justement : "Durch die Glossirung selbst aber des 19 und 20 V., welche besonders in der Incohärenz der 2. Hälfte des 20. V zu Tage tritt, sah sich der Glossierer genöthigt, V. 21 den 19. und 18. wieder neu aufzunehmen"; cf aussi DUHM (222-223) et plus récemment TOV Shnaton 179 [= ZAW 91 (1979) 90].

Par ailleurs le v. 21 est un verset charnière qui sert aussi à introduire le v. 22 dans lequel le 𝔐 joue précisément sur des verbes ambivalents qui, on l'a vu,[35] se réfèrent aussi bien au retour du roi et des nobles qu'à celui des objets désignés au v. 18 (= 21).

Dans les vv. 17-21 le discours sur les objets du temple a été élargi par la mention des objets du palais royal et des maisons de Jérusalem. Le but premier de ces ajouts est de mentionner le roi et la classe dirigeante du pays, de sorte que la reprise du v. 21 et les promesses du v. 22 évoquent le retour de cette classe dirigeante. Bien sûr, il ne s'agit pas de Yekonya en personne ni de ceux de sa génération; de même qu'au v. 7 il ne s'agit pas du destin de Nabuchodonosor, mais de celui de ses descendants et de son pays.

La recomposition de Jr 27, 16-22 apparaît d'une grande cohérence. D'abord le rédacteur crée dans les vv. 16 et 22 une inclusion sur les deux axes du temps et de l'espace :

a) *pas maintenant* (v. 16) — *jusqu'au jour* (v. 22);

b) *les objets de la Maison du Seigneur sont ramenés de Babylone* (v. 16)

A Babylone ils seront amenés et je les ramènerai en ce lieu-ci.(v. 22)

Le hifil de שׁוב au v. 22 il fait écho à la forme hofal du v. 16, et l'ajout de *en ce lieu-ci* au v. 22 fait écho à la *maison du SEIGNEUR* du v. 16 (cf. 28, 3).

Il faut noter que le rédacteur construit son inclusion sur la base du texte commun : *de Babylone ils sont ramenés — à Babylone ils iront*, une inclusion qui signifiait exactement l'inverse.

A l'intérieur de cette inclusion, il introduit à chaque verset la mention de Jérusalem, *cette ville-ci* aux vv. 17.19, et *Jérusalem* aux vv. 18.20.21. Ces cinq mentions supplémentaires marquent la finale de chacun des vv. 17-21.

Cette omniprésence de la ville de Jérusalem à l'intérieur de l'inclusion fait partie, on la vu, de l'élargissement du discours religieux au discours politique. Cet élargissement suit une progression, et cette progression est marquée jusque dans la conclusion elle-même. En effet, les trois derniers mots de ce chapitre selon le 𝔐, אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה, outre qu'ils assurent une inclusion avec le v. 16, étendent cette inclusion avec le 'plus' du v. 17 conçu comme un appendice du v. 16, la locution הַמָּקוֹם הַזֶּה renvoyant aussi à l'expression הָעִיר הַזֹּאת (v. 17).

Dans le livre de Jérémie, la locution הַמָּקוֹם הַזֶּה est ambivalente, elle oscille entre la désignation du lieu du temple, de Jérusalem ou/et du pays en son

---

[35] Ci-dessus p. 180-181 à propos du hifil de שׁוב et de עָלָה.

entier.[36] Dans le contexte des 'plus' de 27, 16-22, cette formule sert à maintenir une ambivalence entre le temple et Jérusalem/tout le pays, ambivalence nécessaire dans la conclusion (v. 22), où les objets du sanctuaire et ceux de la ville sont associés dans le retour, ainsi que la royauté elle-même comprise avec la classe dirigeante de tout Juda. Dans la conclusion, *ce lieu-ci* renvoie donc aussi bien à Jérusalem du v. 17 qu'au temple du v. 16.

Le rédacteur nous renseigne en 28, 3-6 sur le sens qu'il donne à ces trois derniers mots du ch. 27. En 28, 3a, אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה désigne, dans le texte commun, le temple dans lequel se tient Hananya ben Azzour (28, 1b).[37] Toujours dans le texte commun, en 28, 6, la même expression désigne probablement tout le pays, puisqu'il s'agit de toute la Gola, ou au moins la ville de Jérusalem. Là, le retour annoncé *en ce lieu-ci* concerne aussi bien la Déportation de Yekonya que les objets du temple. Afin de soutenir son travail des versets précédents (27, 17.22), le rédacteur *explicite* cet étroit rapport entre le temple et le pays, conçus tous deux comme le מָקוֹם הַזֶּה, *l'unique direction du retour de Babylone.*

Tout d'abord il l'oppose, comme lieu géographique, à la destination de l'exil des objets du temple *que Nabuchodonosor roi de Babylone a pris de ce lieu-ci et emmenés à Babylone,* c'est le 'plus' de 𝔐 28, 3b. Puis, dans un second temps, il crée un parallèle à ce premier 'plus' pour annoncer, cette fois, que Yekonya et toute la *galout* de Juda a suivi le même chemin que les vases sacrés : *Et Yekonya +(fils de Yoyaqîm roi de Juda)+ et toute la galout de Juda +(qui vont à Babylone, je vais les ramener vers ce lieu-ci — Oracle du SEIGNEUR—)+* (28, 4).

Dans ce dernier 'plus', les deux verbes בוא et שוב assurent le parallélisme avec le v. 3 recomposé, et, surtout, soutiennent le travail de recomposition de 27, 22. *Ce lieu-ci* est bien le lieu dont sont exilés, en même temps que les objets du temple, Yekonya et la *galout* de Juda. Cette fausse prophétie de Hananya ben Azzour est exactement celle que Jérémie ne contredit plus en 27, 16-22... que sur la durée de l'exil.

Deux éléments confirment ce travail de soutient de 𝔐 27, 16-22 en 28, 3-4:

---

[36] En Jr 22, 3 l'ambivalence joue aussi sur le lieu du palais royal, dans une phrase parallèle à celle du discours sur le temple : "ne pas répandre de sang innocent en ce lieu-ci" (22, 3 et 7, 6), cf. MCKANE 161.

[37] Pour le rédacteur c'est un signe certain de ce que *ce lieu-ci* désigne le temple où le prophète se trouve; en 7, 1 il a ajouté un titre qui souligne la présence de Jérémie à l'entrée du temple et qui fait de *ce lieu-ci* de 7, 6 une désignation du temple comme l'indique clairement l'ajout du démonstratif en 7, 11 (הַבַּיִת הַזֶּה).

1) La proposition relative אֲשֶׁר לָקַח נְבוּכַדְנֶאצַּר[38] מֶלֶךְ־בָּבֶל (cf. 27, 20).

2) Le lignage et la titulature de Yekonya : בֶּן־יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ־יְהוּדָה (cf. 27, 20).[39]

C'est manifestement l'introduction du retour de la Gola dans ces querelles sur le retour des objets du temple et sur le moment du salut qui préoccupe le rédacteur.

Le moment est maintenant venu de répondre à la question initiale : pourquoi le rédacteur a-t-il réintroduit, dans cette dernière partie du chapitre, la dimension nationale et politique (importance du roi) qu'il déjà largement développée dans les vv. 5-15 ?

Je crois avoir montré que la recomposition des vv. 5-15 vise :

1) A souligner le statut de Juda comme nation au milieu des nations.

2) A mettre en scène un prophète authentique, Jérémie, adressant un message de vie à cette nation qu'est Juda.

Pour ce faire, le rédacteur a poussé le parallélisme (déjà nettement présent dans le texte du 𝔊) entre le message aux rois des nations voisines et le message à Sédécias, en renforçant par de nombreux détails l'idée que le sort de Juda est lié à un décret divin valable pour toutes les nations (cf. v. 13). Pourtant, dans le 𝔐 comme dans le 𝔊, un élément essentiel fait encore boiter ce parallélisme. Dans le message aux rois voisins une rétribution positive est assurée : *la nation qui amènera son cou dans le joug du roi de Babylone*, Dieu la laissera *sur sa terre, elle y demeurera et la travaillera* (v. 11). Cette promesse à une nation indéterminée se trouve à la fin du message adressé aux nations étrangères mais n'a pas son équivalent dans le discours adressé à Sédécias roi de Juda.

C'est donc à cette dernière partie du chapitre, où le discours concerne les objets du temple *déportés avec Yoyakîn,* que le rédacteur réserve la suite de l'histoire nationale de Juda sur la terre où Dieu l'a placée. Pour le rédacteur postexilique de Jr 27, la sollicitude de Dieu touche toute nation en tant que telle, c'est dans le cadre d'un projet universel que la nation Juda, sommet de la pyramide des nations (vv. 5-15),[40] a été écrasée. Lors du renversement de la domination babylonienne, Juda aura droit à retrouver sa situation anté-

---

[38] Vocalisation régulière selon le ms d'Alep.

[39] Comme dans les 'plus' de 28, 14, il me semble qu'il s'agit davantage de soutenir la nouvelle rédaction du ch. 27 que d'apporter quelque chose de nouveau à l'intérieur du ch. 28; voir ci-dessus pp. 130-131.

[40] Cf. 4.7.3. 1), pp. 163-164 et conclusion de la p. 167.

rieure, sur sa terre. Le retour de Babylone, qui ne peut être que celui de "la Déportation de Yekonya", réalisera donc le projet de Dieu. Ce retour correspond à la fin de la dynastie de Nabuchodonosor, au terme de *trois générations de rois,* annoncée par le v. 7, au terme, donc, de trois générations d'exil à Babylone qui selon le 𝔐 de 29, 6 doivent précéder le פָּקַד du Seigneur et le retour de Babylone (29, 10). La boucle est ainsi bouclée puisque ce פָּקַד positif réapparaît uniquement ici, à propos de "Yekonya" et de sa Déportation,[41] un פָּקַד explicité de la même manière qu'en 29, 10.: *(de vous ramener) et je les ramènerai en ce lieu-ci.*

---

[41] Pour être complet, il faut mentionner un autre פָּקַד dont la nuance est *probablement* positive. En Jr 32, 5 il est dit que lorsque le roi de Babylone aura pris *cette ville* (v. 3) Sédécias sera conduit à Babylone où il restera עַד־פָּקְדִי אֹתוֹ, ainsi que précise le 𝔐. HITZIG (258-259) estime que le 'plus' du 𝔐 ne représente pas un ajout, en particulier parce que le verset peut difficilement s'arrêter sur וְשָׁם יִהְיֶה. Il pense que le 𝔊 a délaissé la fin du verset parce qu'inaccomplie. Il est difficile de juger ce 'plus'. D'une part l'Alexandrinus et le groupe 106' reflètent וְשָׁם יָמוּת qui offrirait une cohésion satisfaisante; d'autre part la traduction καὶ ἐκεῖ καθιεῖται, attestée par les autres témoins, peut être interprétée : a) comme l'amélioration translationnelle d'un texte abrégé finissant sur וְשָׁם יִהְיֶה; b) mais aussi comme le reflet d'un original וְשָׁם יֵשֵׁב qui peut se défendre. Le 𝔐 offre une bonne suite pour וְשָׁם יִהְיֶה avec les quatre premiers mots du 'plus', cependant le v. 5b semble assez lourd suite aux affirmations péremptoires sur ce que sera l'après de la prise de Jérusalem. JANZEN (104) demande en outre pourquoi le 𝔊, s'il omet, aurait aussi omis le v. 5b.
Trois cas de figure sont possibles : soit ce 'plus' faisait partie du texte commun, soit il a été ajouté par notre rédacteur; soit encore il s'agit d'un 'plus' ultérieur à la rédaction de la restauration (comme 29, 14). Dans les deux premiers cas, ce texte serait un parallèle assez intéressant pour 27, 22. Dans le troisième, il faudrait comprendre ce 'plus' comme un moyen d'atténuer le contraste avec Sédécias supposé par le ch. 27. A mon avis, le plus difficile est de comprendre quelles auraient été ici les motivations d'un tel 'plus'. Si celui-ci n'était composé que des quatre premiers mots, on pourrait gloser à loisir sur le destin de Sédécias par contraste avec celui de Yehoyakîn et de ses descendants, mais il y a aussi la dernière partie du verset dont on ne voit pas très bien la fonction. Il est possible que ce texte ait eu un sens très négatif à l'origine désignant le destin obscur de Sédécias *jusqu'au jour de sa mort* (52, 11), mais le traducteur, ou sa Vorlage, pourrait avoir omis ce passage en ne comprenant pas que ce verbe puisse désigner autre chose dans ce contexte que le retour d'exil. Non réalisé, le passage aurait été omis, de même que la finale qui se rattachait mal au début du verset et qui, en outre, pouvait sembler inutile ici.
Enfin, on peut se demander si ce פָּקַד de Sédécias ne désigne pas la mort de celui-ci à Babylone. Comme cette mort fut digne d'un roi et non violente (34, 5), le verbe prendrait une nuance plutôt favorable, mais s'il faut le comparer à 29, 10 ou 27, 22, alors le contraste est nettement en défaveur de tout ce qui pouvait être attaché à la royauté de Sédécias. ABULWALID (Sefer ha-Shorashim 407) interprète ce פָּקַד au sens de la mort naturelle; de même RASHI dans son commentaire : פקודת כל האדם היא המיתה. Rashi pense peut-être à Nb 16, 29; c'est aussi l'interprétation de RADAQ.

Tout comme en 𝔐 Jr 33, 19-26 et 23, 5-8, le roi joue un rôle clé dans la suite de l'histoire de Juda comme nation.

L'intérêt porté par le Seigneur à la survie de la nation (vv. 12-13) n'est donc pas vain. La nation c'est un roi et son peuple,[42] et si les descendants de Sédécias ont tous été égorgés à Rivla (Jr 39, 6; 2 R 25, 7), il y a encore une lignée royale de Juda, celle de Yekonya, sur laquelle peut s'appuyer la suite de l'histoire nationale. Une histoire qui commencera avec la nouvelle ***montée*** vers la terre promise, *en ce lieu-ci* (v. 22), une montée que le rédacteur a rendue indissociable du rejeton royal en 𝔐 Jr 23, 5-8.[43]

Enfin, c'est par Jérusalem que le rédacteur établit un lien entre le temple (objets du temple) et le palais royal; et par là-même un lien entre le culte et la royauté. Nous avons vu en 33, 14-18 que c'est précisément le nom attribué à Jérusalem qui permet de donner à la royauté davidique, sise à Jérusalem, un fondement plus solide en l'appuyant sur la présence du SEIGNEUR à Jérusalem (33, 16). Jérusalem qui est à la fois le lieu du culte et le lieu du trône davidique (33, 17//18).[44]

---

[42] Cf. הַגּוֹי הַהוּא = אַתָּה וְעַמֶּךָ au v. 13, et mes remarques sur le v. 8, pp. 152 et 164-165.

[43] Voir ci-dessus pp. 38-40.

[44] Voir ci-dessus pp. 28-31, spécialement p. 29 sur le rôle de Jérusalem dans la connexion entre sacerdoce et royauté.

6. La recomposition du ch. 25 : une ouverture

6.1. Jr 25, 1-14 : vue d'ensemble

En Jr 25, le texte massorétique et le texte grec divergent radicalement. Dans le 𝔊, les vv. 1-13 sont suivis des Oracles contre les Nations (O.N.)[1] qui trouvent une sorte de conclusion dans l'Oracle de la Coupe (𝔊 32), alors que dans le 𝔐 les vv. 1-14 introduisent directement l'Oracle de la Coupe, lequel apparaît comme un condensé des O.N. Ces derniers sont rejetés à la fin du livre dans le 𝔐 (Jr 49-51).

Outre ce déplacement de cinq chapitres, 𝔐 Jr 25 présente de nombreux 'plus' par rapport au 𝔊. Dans les seuls vv. 1-14, on compte au moins 70 mots supplémentaires répartis sur 23 'plus'.[2] Les deux phénomènes, déplacement des O.N. et amplifications de 𝔐 Jr 25, sont le fait d'un même travail rédactionnel. Néanmoins le déplacement des O.N. devrait être étudié pour lui-même, en lien avec l'ordre des oracles, différent dans le 𝔊 et le 𝔐, et en tenant compte des 'plus' du 𝔐 à l'intérieur de ces oracles. Ici, je m'attacherai surtout à montrer comment les amplifications du 𝔐 ménagent une "ouverture" pour l'ensemble des chapitres suivants jusqu'au grand 'plus' du ch. 33. Les 'plus' du ch. 25 annoncent les thèmes développés ensuite dans le 𝔐 : le destin de Juda comme nation au milieu des nations (𝔐 27), le rôle du prophète dans l'histoire de la nation (𝔐 29), l'identité entre royauté et nation (𝔐 33). Ce travail rédactionnel laisse suffisamment entrevoir, me semble-t-il, le motif du déplacement des O.N.

La traduction synoptique qui suit donne un aperçu d'ensemble des différences entre le 𝔊 et le 𝔐 pour les vv. 1 à 14. La traduction ne se veut ni littéraire ni littérale. Les 'plus' du 𝔐 sont en caractères gras, les variantes non quantitatives en italique. Seules les variantes suggérant une divergence probable entre le 𝔐 et la Vorlage du 𝔊 ont été signalées. Je n'ai pas retenu, par exemple, la traduction ὅπως μὴ du v. 6 dans laquelle JANZEN (13) croit, peut-être à raison, déceler une Vorlage différente du 𝔐 (וְלֹא(תַכְעִיסוּ).

---

[1] Bien qu'il apparaisse comme une synthèse et un résumé de la première partie du livre (1—24), ce texte deutéronomiste sert ici d'introduction aux O.N. THIEL (1, 273) estime que les O.N. ont été placés tardivement à la suite des vv. 1-13; en tout cas la relation entre les O.N. et les vv. 1-13 est probablement récente, elle pourrait même dater de la première rédaction des vv. 1-13. Pour la discussion sur les rapports de Jr 1-13(14) avec le rouleau primitif (ch. 36) ou les subdivisions du livre, cf. RIETZSCHEL Das Problem der Urrolle 33; RUDOLPH 161-163; HOLLADAY I, 664.

[2] Avec les 'plus' des vv. 15-26 on arrive à plus de cent mots supplémentaires.

Jr 25, 1-14

grec	hébreu
1) La parole qui fut adressée à Jérémie au sujet de tout le peuple de Juda en la quatrième année de Ioakim fils de Josias, roi de Juda;	1) La parole qui fut adressée à Jérémie au sujet de tout le peuple de Juda en la quatrième année de Yoyakim fils de Josias, roi de Juda; **c'est la première année de Nabuchodonosor roi de Babylone**
2) qu'il a dite à tout le peuple de Juda et aux habitants de Jérusalem, disant :	2) Ce qu'a dit **Jérémie le prophète** à tout le peuple de Juda et à **tous** les habitants de Jérusalem, disant :
3) *Dans* la treizième année de Josias fils d'Amos, roi de Juda, et jusqu'à ce jour, (cela fait) vingt-trois années,	3) *Depuis* la treizième année de Josias fils d'Amon, roi de Juda, et jusqu'à ce jour, ce sont vingt-trois années, **la parole du SEIGNEUR m'a été adressée**
et je vous ai parlé inlassablement,	et je vous ai parlé inlassablement, **mais vous n'avez pas écouté.**
4) Et *Je* vous *ai* envoyé *mes* serviteurs les prophètes inlassablement, mais vous n'avez pas écouté, et vous n'avez pas prêté l'oreille	4) Et **le SEIGNEUR** vous *a* envoyé **tous** *ses* serviteurs les prophètes inlassablement, mais vous n'avez pas écouté, et vous n'avez pas tendu l'oreille **pour écouter.**
5) Disant : revenez chacun de votre voie mauvaise et de vos mauvaises habitudes, et demeurez sur la terre que *Je* vous *ai* donnée, ainsi qu'à vos pères, depuis toujours et à jamais.	5) Disant : revenez chacun de votre voie mauvaise et de vos mauvaises oeuvres, et demeurez sur la terre que vous *a* donnée **le SEIGNEUR** ainsi qu'à vos pères, depuis toujours et à jamais.
6) N'allez pas après d'autres dieux pour les servir et vous prosterner devant eux, pour ne pas m'irriter par l'oeuvre de vos mains pour votre malheur.	6) **Et** n'allez pas après d'autres dieux pour les servir et vous prosterner devant eux, et ne m'irritez pas par l'oeuvre de vos mains, **et je ne vous ferai pas de mal.**
7) Mais vous ne m'avez pas écouté.	7) Mais vous ne m'avez pas écouté, **Oracle du SEIGNEUR, en sorte de m'irriter par l'oeuvre de vos mains** pour votre malheur.

8) C'est pourquoi, voici ce que dit le Seigneur : Parce que vous n'avez pas eu foi en mes paroles	8) C'est pourquoi, ainsi parle le SEIGNEUR **Sabaot** : Parce que vous n'avez pas écouté mes paroles,
9) Voici que j'envoie prendre une famille depuis le nord	9) Voici que j'envoie prendre **toutes les** familles du nord, **Oracle du SEIGNEUR, et Nabuchodonosor roi de Babylone, mon serviteur,**
et je les amènerai contre ce pays et contre ceux qui l'habitent, et contre toutes les nations alentour, et je les dévasterai et je les livrerai à l'anéantissement et au sifflement et à *l'opprobre* éternel.	et je les amènerai contre ce pays et contre ceux qui l'habitent, et contre toutes **ces** nations-**là** autour, et je les exterminerai et j'en ferai un sujet de stupéfaction et de sifflement et *une ruine* éternelle.
10) Et je ferai disparaître d'eux le cri de joie et le cri de réjouissance, le cri du jeune époux et le cri de la jeune épouse, *le parfum de la myrrhe* et la lumière de la lampe.	10) Et je ferai disparaître d'eux le cri de réjouissance et le cri de joie, le cri du jeune époux et le cri de la jeune épouse, *le bruit de la meule* et la lumière de la lampe.
11) Et tout le pays sera anéanti,	11) Et tout **ce** pays-**ci** deviendra **ruine**, désolation,
et ils serviront parmi les nations soixante-dix ans.	et **ces** nations-**là** serviront **le roi de Babylone** soixante dix-ans
12) Et lorsque se seront accomplies soixante-dix années, je tirerai vengeance de ce peuple-là,	12) Et lorsque se seront accomplies soixante-dix années, je demanderai compte **au roi de Babylone et à** ce peuple-là **de leur faute, Oracle du SEIGNEUR, ainsi qu'au pays des Chaldéens**
et je *les* mettrai dans un anéantissement éternel.	et je ferai de *lui* une désolation éternelle.
13) Et j'amènerai sur ce pays-là toutes mes paroles, que j'ai dites contre lui, toutes les choses écrites dans ce livre. Ce qu'a prophétisé Jérémie contre les nations (d'Elam...)	13) Et j'amènerai sur ce pays-là toutes mes paroles, que j'ai dites contre lui, tout ce qui est écrit dans ce livre, qu'a prophétisé Jérémie contre **toutes** les nations.
	14) Car eux aussi des nations nombreuses et de grands rois les asserviront, et je les rétribuerai selon ce qu'ils ont fait et selon l'oeuvre leurs mains.

Les 'plus' de 𝔐 Jr 25, 1-14 ne changent pratiquement rien au message du texte commun avec le 𝔊.

Dans les deux formes du texte, le discours prophétique a la même teneur. Ces versets présentent la prédication de Jérémie depuis le début (vv. 1-3), ainsi que la prédication de tous les prophètes (v. 4), comme un appel à la conversion pour que le peuple vive sur la terre que Dieu a donnée (vv. 4-6). Demeurer sur cette terre est indissociable de l'écoute de la parole de Dieu, le refus d'écouter cette parole amène la destruction sur le pays. L'heure du constat est arrivée : *vous ne m'avez pas écouté* (v. 7); le temps de la sanction aussi : *puisque vous n'avez pas écouté mes paroles, voici que j'envoie prendre une (toutes les) famille(s) du nord...* (vv. 8-9).

Vingt-trois ans après sa vocation, Jérémie fait en quelque sorte une synthèse de sa prédication. Le rédacteur deutéronomiste de ce texte[3] met dans sa bouche l'essentiel de la première prophétie du livre :

1) Dieu veille à accomplir sa parole (vision de l'amandier, Jr 1, 11-12 et 25, 3-7.8.

2) C'est du nord qu'il fera venir le malheur (vision du chaudron, Jr 1, 13-15 et 25, 9-11).

3) Parce que les Judéens *se prosternent devant l'oeuvre de leurs mains* (Jr 1, 16 et 25, 6).

Ces éléments sont repris en Jr 25 dans une perspective proprement deutéronomiste, centrée sur le thème de l'écoute de la parole de Dieu. Ecouter la parole maintient la relation d'alliance et permet au peuple de demeurer dans le pays; ne pas l'écouter mène à la voie mauvaise de l'idolâtrie (marcher après d'autres dieux) et conduit le pays à la destruction.

Les 'plus' du 𝔐 préservent entièrement ce message et s'attachent surtout à en préciser les circonstances. Tout d'abord, cela saute aux yeux, ils mettent en valeur les personnes concrètes par lesquelles Dieu réalise ses projets dans

---

[3] Le message est nettement deutéronomiste. A propos de l'excellente étude de Helga WEIPPERT (Prosareden), je fais mienne la remarque de Norbert LOHFINK : *Doch wird sich erst erweisen müssen, ob sie zu mehr zwingt als zu einer schärferen Konturierung des "jeremianischen" Prosa innerhalb des breiteren Phänomens des deuteronomistischen Schrifttums*, ZAW 90 (1978) 319, n. 2. Récemment, les pénétrantes analyses de Thomas RÖMER (Israels Väter) ont encore confirmé l'importance de la théologie deutéronomiste dans la rédaction exilique du livre, cf. 485-491. En Jr 25, 1-13 les rapports avec l'idéologie deutéronomiste sont particulièrement étroits; comparer p. ex. ce thème du רע qui advient lorsque le peuple est sur la voie du רע dans sa conduite religieuse (vv. 4-6) avec Dt 31, 29, où faire le mal est aussi : לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם.

l'histoire : la personne du prophète qui adresse les appels à la conversion, et la personne du roi qui prend les décisions politiques conduisant au châtiment de Juda. Les deux sont expressément nommés dans les 'plus' du 𝔐.

Jérémie est présenté comme médiateur de la parole de Dieu (*ce qu'a dit Jérémie le prophète,* v. 2), alors que dans le 𝔊 il n'est qu'un intermédiaire effacé de la parole. Cette médiation est exaltée comme nulle part ailleurs dans le livre, puisque le premier 'plus' du v. 3 fait de Jérémie le sujet d'une expression habituellement réservée à Dieu : *Je vous ai parlé inlassablement.* Le 'plus' suivant : *mais vous n'avez pas écouté,* pousse cette présentation au bout de sa logique : c'est Jérémie en personne qui enregistre le refus du peuple d'écouter cette parole.

Nabuchodonosor est nommé lui aussi, et la puissance politico-militaire qui doit châtier Juda, vaguement désignée dans le 𝔊 comme *une famille du nord,* prend un contour beaucoup plus précis dans le 𝔐. Dès le début, la prédication de Jérémie est datée de l'arrivée sur la scène politique mondiale de Nabuchodonosor ('plus' du v. 1). Il est donc naturel de constater, dans un autre 'plus', que Dieu va se servir de ce roi : *Je vais convoquer toutes les familles du nord (...) ainsi que Nabuchodonosor roi de Babylone* (v. 9). Un troisième 'plus' du 𝔐 précise enfin le nom de cette région du nord d'où viendra l'envahisseur : le *pays des Chaldéens* (v. 12).

A côté de ces deux figures, par lesquelles le Seigneur s'occupe de son peuple et le châtie, le rédacteur introduit encore une autre entité politique, celle qui servira d'instrument divin pour châtier Babylone. C'est tout le 'plus' du v. 14 : *car eux aussi, des nations nombreuses et de grands rois les asserviront...* (v. 14).

Presque tous les 'plus' de ce texte vont dans un même sens. D'un texte (= 𝔊) où Dieu parle et agit directement dans l'histoire des nations, on passe à un texte où les médiateurs de la parole et de l'action de Dieu sont au premier plan et prennent de l'importance en eux-mêmes. Seul le long 'plus' du v. 7 ne s'explique pas directement ainsi. Nous verrons qu'il prépare 𝔐 25, 14 et fait partie du même travail rédactionnel.

Les particularités du 𝔐 sont donc plutôt homogènes et laissent deviner un travail de recomposition du passage. Cependant, il n'en est pas moins vrai que les deux formes du textes, le 𝔊 comme le 𝔐, présentent de grosses difficultés qui incitent à la correction textuelle.

6.1.1. Difficultés de Jr 25, 1-7 dans le 𝔊 et le 𝔐

C'est THIEL qui a le mieux présenté les difficultés du passage dans les deux formes textuelles. Ces difficultés se concentrent surtout dans la première partie (vv. 1-7) et peuvent être résumées par la question suivante : qui est le locuteur du message prophétique, Dieu ou Jérémie ?

6.1.12. Le texte massorétique de Jr 25, 1-7

Dans le 𝔐, jusqu'au v. 5 inclus, il n'y a aucun doute : c'est le prophète qui parle. Au v. 3 il récapitule son ministère prophétique et dans les vv. 4-5 il résume le message que tous les prophètes ont adressé au peuple. Mais les vv. 6-7 du 𝔐 viennent déranger le déroulement du texte, car le discours des prophètes parlant de Dieu à la 3ème pers. (v. 5) se transforme brutalement en un discours direct de Dieu au v. 6.[4] A cette difficulté du 𝔐 s'en ajoute une autre à l'intérieur même du discours de Jérémie. Au v. 3, selon le 𝔐, le prophète devient sujet d'une formule qui, partout ailleurs dans le livre, a Dieu pour sujet : וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם אַשְׁכֵּים וְדַבֵּר.[5]

L'exception est d'autant plus remarquable que cette construction (verbe fini complété par la formule adverbiale infinitif hifil de שכם + infinitif absolu du verbe) est une création du livre de Jérémie.[6] On pourrait être tenté de préserver l'exception si le cliché ne faisait partie d'un discours théologique bien particulier collant à des formules créées pour lui et si, en outre, cette exception n'était pas aussi étroitement liée à une incohérence grave dans le texte du 𝔐 lui-même. En effet, si l'on considère attentivement l'expression étudiée par WEIPPERT, les deux seules occurrences du livre où Dieu n'est pas le sujet 1ère pers. sing. des phrases utilisant cette formule sont 𝔐 Jr 25, 3 et 4, deux versets où le 𝔊 atteste un sujet (Dieu) 1ère pers. Or c'est le passage à la 3ème pers. au début du v. 4 qui, précisément, crée la tension relevée ci-dessus entre les vv. 4-5 et 6-7.

Le plus vraisemblable est que le rédacteur, après avoir fait de Jérémie le sujet de la phrase du v. 3 (*Je vous ai parlé inlassablement*), s'est vu dans l'obligation de réintroduire Dieu comme sujet 3ème pers. à l'intérieur du discours de Jérémie, au v. 4 (l'envoi des prophètes). Cette introduction de

---

[4] THIEL I, 265.

[5] THIEL ibid., JANZEN 100 donne une liste plus complète : Jr 7, 13 (> 𝔊); 7, 25; 11, 7 (השכם והעד > 𝔊); 26, 5 (השכם ושלח); 29, 19 (השכם ושלח > 𝔊); 32, 33 (השכם ולמד); 35, 14; 35, 15 ((השכם ושלח > 𝔊); 44, 4 (השכם ושלח).

[6] WEIPPERT, Prosareden 123-127.

la 3ème pers. pour Dieu-sujet au v. 4 amène dans le texte une autre étrangeté, relevée par RÖMER (457) dans le verset suivant. Römer fait remarquer que dans la formule du don de la terre aux pères, Dieu est toujours sujet 1ère pers., excepté dans le 𝔐 de Jr 25, 5.

A propos de l'usage irrégulier de la formule aux deux infinitifs, il faut noter en Jr 25, 3 la forme particulière du hifil de שכם qui n'est pas celle qu'on trouve dans les autres passages : אַשְׁכֵּים au lieu de הַשְׁכֵּם. Les deux explications les plus courantes de cette particularité en font soit un aramaïsme soit une erreur de scribe.[7] RUDOLPH (158) a proposé d'y voir une erreur de scribe due à la séquence de trois mots commençant par 'alef', juste avant השכם. Toutefois l'irrégularité est double puisqu'il faut compter avec le 'yod'. Etant donné le caractère exceptionnel de l'attribution de cette phrase à Jérémie, on peut tout de même se demander si la forme n'est pas une transformation volontaire en forme finie, un moyen de préserver la formule traditionnelle tout en l'intégrant mieux dans le discours du prophète, travail d'autant plus nécessaire que l'on trouve au verset suivant השכם ושלח pour décrire l'intervention de Dieu à travers ses prophètes.

Il faut dire enfin que, dans le texte du 𝔐, le titre du v. 1 fait attendre une parole de Dieu. Mais cet oracle n'arrive pas, car le discours de Jérémie se substitue à la parole qui lui fut adressée.[8]

Les trois difficultés du 𝔐 soulèvent donc le même problème :

1) On attend une parole de Dieu (v. 1aα) mais c'est un discours de Jérémie qui vient.
2) Jérémie parle comme s'il était Dieu (v. 3b).
3) Le discours des prophètes rapporté par Jérémie redevient soudainement un discours de Dieu à la 1ère pers. (vv. 6-7).

THIEL (265), qui a relevé ces trois difficultés, en conclut qu'on ne saurait éliminer le discours de Dieu à la 1ère pers. sans omettre une bonne partie du texte. Il propose donc d'opter pour une forme originale du texte qui corresponde à l'introduction du v. 1 et à l'usage régulier de la formule הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר. Ce texte aurait été tout entier rédigé à la 1ère pers. sing. avec Dieu pour sujet.

---

[7] Parfois les deux ensemble, ainsi DUHM (200) et récemment HOLLADAY (I, 662) : "evidently an Aramaizing *lapsus calami*". RADAQ et NORZI (ad loc) n'y voient qu'un phénomène scribal. Le commentaire de RASHI semble vouloir interpréter la forme de l'inaccompli dans sa valeur répétitive : "expression du présent, (c'est-à-dire) toujours je me levais de bon matin et je parlais"; comparer son commentaire en 11, 7 : "et ainsi de génération en génération jusqu'à aujourd'hui השכם והעד, à savoir que je leur ai envoyé les prophètes pour les avertir, chaque matin de chaque jour sans cesse".

[8] THIEL I, 265.

6.1.13. Le texte grec de Jr 25, 1-7

Bien que le texte grec présente de bout en bout un discours de Dieu à la 1ère pers., "il est clair, selon THIEL (265), que les LXX ne représentent pas un texte meilleur que 𝔐. Son texte est plutôt le résultat d'une correction radicale et inconséquente, qui doit tout de même être appréciée en tant que travail critique".

De fait, le 𝔊 présente aussi certaines difficultés dans la présentation du locuteur. Selon THIEL (264), il faut attendre le contenu des vv. 4ss. pour comprendre qu'on est en présence de la parole de Dieu annoncée au v. 1. Entre-temps, le v. 2 ferait plutôt attendre une parole de Jérémie. En effet, le v. 3a semble devoir être mis dans la bouche de Jérémie récapitulant son temps de ministère depuis la vocation. Or aucun changement de sujet n'est signalé entre les vv. 3 et 4. L'absence de Dieu comme sujet explicite, et la trace persistante d'un discours de Jérémie dans les vv. 2-3a, amènent THIEL à penser que le texte du 𝔊 est postérieur à celui du 𝔐. Pour résumer sa pensée : le texte original était un discours de Dieu à la 1ère pers.; ce discours fut ensuite transformé en un discours du prophète (𝔐), mais les traducteurs grecs, percevant les difficultés introduites par cette transformation, ont corrigé le texte pour en faire à nouveau un discours de Dieu seul. Pour ce faire, le 𝔊 aurait escamoté le sujet *Jérémie le prophète* au v. 2, ainsi que la formule d'expérience de la parole au v. 3, puis ramené les verbes des vv. 4-5 de la 3ème pers. à la 1ère pers.

Avant d'envisager les difficultés du 𝔊, il convient de réfuter tout de suite la thèse de l'abrégement volontaire par le traducteur grec ou sa Vorlage. **a)** L'omission de la notice du v. 1, propre au 𝔐, ne s'explique ni dans le sens voulu par Thiel, à savoir la correction d'un discours de Jérémie en un discours du Seigneur, ni dans le sens proposé par RUDOLPH (159), à savoir l'expression d'une animosité anti-babylonienne.[9] **b)** La correction du discours en parole de Dieu n'explique pas l'omission de וְלֹא שְׁמַעְתֶּם à la fin du v. 3.[10] **c)** A l'omission du long 'plus' du v. 7b, Thiel ne propose pas d'explication satisfaisante.[11] Pourtant ce 'plus', avec son introduction *oracle du Seigneur*, soulignerait bien que c'est le Seigneur qui parle... **d)** Au v. 2, l'omission de *Jérémie le prophète* ne suffirait pas à occulter le fait que Jérémie peut être le sujet du verbe, au point que le v. 3 peut toujours apparaître comme prononcé par Jérémie en son nom propre; cette omission ne serait pas très efficace. **e)** Quant aux vv. 4-5, la position de Thiel revient à affirmer que le 𝔊 atteste

---

[9] Comme le dit JANZEN (100) : "Le dernier endroit où l'on s'attendrait à une expression d'animosité serait bien la suppression de quelque chose d'aussi inoffensif qu'un synchronisme." Cf. Jr 32, 1 (𝔊 39, 1); même en supposant un autre traducteur qu'en Jr 25, on pourrait s'attendre à voir une telle animosité idéologique partagée.

[10] MCKANE I, 621.

[11] Voir I, 265 n. 10 où il affirme que c'est la ressemblance avec 6b qui a fait omettre 7b.

l'original mais par voie de correction... Cependant, l'omission de לִשְׁמֹעַ à la fin du v. 4 reste tout aussi inexpliquée que l'omission de וְלֹא שְׁמַעְתֶּם à la fin du v. 3. Toutes ces omissions volontaires seraient donc soit assez inefficaces soit inexplicables dans le sens proposé par Thiel. Les commentateurs s'accordent en général sur ce point : le 𝔊 correspond bien ici aux strates plus anciennes du livre où l'on répugne à nommer précisément l'ennemi venant du nord, comme le font les 'plus' du 𝔐.[12]

Des difficultés du 𝔊 retenues par Thiel, il me semble que le seul véritable problème est la présence au v. 3 d'une récapitulation du ministère prophétique de Jérémie à l'intérieur d'un discours de Dieu.

L'absence du sujet *Jérémie le prophète* au v. 2 est nettement surévaluée par Thiel.[13] Jérémie a déjà été mentionné au v. 1, le fait qu'il soit seul nommé depuis le début du texte suffit à en faire le sujet de ἐλάλησεν (דִּבֶּר) au v. 2, surtout que Dieu n'a pas été mentionné. En outre, la corrélation des deux relatives dans ce qui serait la Vorlage du 𝔊 est assez nette. Au v. 1 : *la parole qui fut à Jérémie "sur" tout le peuple de Juda,* et au v. 2 : *qu'il a dite (ce qu'il a dit) à tout le peuple de Juda,* il leur dit la parole qu'il a reçue à leur sujet.

Il est vrai que l'absence du nom du SEIGNEUR est assez curieuse dans ce texte, puisque la parole adressée à Jérémie est justement un discours direct de Dieu (vv. 3-7). On aurait attendu au moins une précision sur l'origine de cette *parole qui fut à Jérémie* (v. 1), par exemple παρὰ κυρίου (מֵאֵת ה') ou simplement une Botenformel entre les vv. 2 et 3.[14] Toutefois cette absence ne pose aucune difficulté ni logique ni syntaxique. Il est même possible qu'elle joue un rôle littéraire précis en cet endroit. La simple introduction *la parole qui fut à Jérémie* permet de continuer directement au v. 2 avec *qu'il a dite à tout le peuple de Juda.* Toute distinction est ainsi effacée entre Dieu qui parle et son prophète. C'est "la parole" qui est au premier plan. Dans les vv. 8-14 aussi, l'histoire de la parole et de son accomplissement seront au premier plan.[15]

C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre l'évocation du ministère prophétique de Jérémie (v. 3) à l'intérieur de cette histoire de la parole refu-

---

12 Récemment HOLLADAY I, 664.

13 Cf. MCKANE I, 621.

14 En 44, 1 également, *la parole* est adressée à Jérémie sans précision d'origine, on y trouve cependant une version longue de la formule du messager.

15 Cf. l'inclusion thématique : *puisque vous n'avez pas eu foi en* (𝔐 *écouté*) *mes paroles (...) j'amènerai contre ce pays* (vv. 8-9) et ensuite *j'amènerai contre ce pays-là toutes mes paroles* (v. 13).

sée. Ces vingt-trois ans de prophétie viennent achever l'envoi inlassable des serviteurs de Dieu, les prophètes, portant sa parole au peuple. Jérémie a été envoyé au bout d'une longue chaîne de prophètes porteurs de la parole de Dieu : καὶ ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ὀρθρίζων καὶ λέγων καὶ ἀπέστελλον πρὸς ὑμᾶς τοὺς δούλους μου τοὺς προφήτας ὄρθρου ἀποστέλλων (וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם אַשְׁכֵּים וְדַבֵּר וָאֶשְׁלַח אֲלֵיכֶם אֶת־כָּל־עֲבָדַי הַנְּבִאִים הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ 3b-4a). C'est encore la parole de Dieu qu'on a refusé d'entendre pendant ces vingt-trois années de prophétie de Jérémie jusqu'à ce moment crucial où Dieu envoie prendre une famille du nord pour l'amener contre ce pays (v. 9).[16]

Malgré ses objections contre le 𝔊, THIEL (I, 266) considère lui-même que le discours de Dieu à la 1ère pers. est original au ch. 25. Il en trouve une confirmation dans les rapports très étroits de 25, 3b-6a avec Jr 35, 14b-15. Dans ce texte, les mêmes éléments se trouvent rassemblés dans une unité littéraire bien définie, à l'intérieur d'un discours de Dieu à la 1ère pers. Une

---

16 MCKANE I, 622 : "A review of Jeremiah's activity is a review of Yahweh's activity, in so far as Jeremiah has faithfully represented the word of Yahweh, and in these terms no inapropriateness was felt in the juxtaposing of v. 3a and 3b." Il me semble que le rédacteur deutéronomiste de la fin de l'exil rencontre déjà un problème théologique semblable à celui du rédacteur post-exilique responsable des 'plus' du 𝔐. Il lui faut montrer que la parole des prophètes est, somme toute, la parole éternelle de Dieu et qu'elle ne fait que prolonger la parole de l'alliance (cf. 7, 23-26). S'il rappelle que le refus d'entendre la parole de Dieu est la cause directe de l'exil, ce n'est que pour mieux souligner que cette logique de l'exil réside dans un principe positif fondamental : la parole de Dieu a toujours eu pour but de faire demeurer le peuple de l'alliance sur sa terre (cf. v. 5). Ce discours théologique permet de resituer les annonces catastrophiques de Jérémie dans cette perspective. D'où la récupération en Jr 25 des premières visions du livre annonçant l'ennemi du nord mais avec une insistance plus grande sur la fidélité de Dieu à sa parole. Le discours est également universaliste à sa façon. En plaçant un tel texte devant les O.N., il fait du destin de Juda la clé du destin des autres nations; d'ailleurs l'oracle de la Coupe, à la fin des O.N. place aussi Judah en tête des nations (cf. 25, 18 et 25, 29). Il assure ainsi à Juda un rôle dans l'histoire qui doit nécessairement le ramener sur sa terre, à l'instar des autres nations. C'est la raison pour laquelle, me semble-t-il, ce rédacteur de la fin de l'exil a déplacé l'oracle contre Elam en tête des O.N., car la Perse est la nation qui manifeste par excellence la fin de l'empire babylonien (Elam = Perse, cf. DANDAMAEV, Political history 20). Il est d'ailleurs remarquable que c'est la seule nation pour laquelle le 𝔊 atteste avec le 𝔐 l'annonce finale : *Et il arrivera à la fin des jours que je ramènerai les captifs d'Elam - Oracle du SEIGNEUR*, avec une formule habituellement réservée à Jacob (אָשִׁיב שְׁבוּת). L'annonce de la fin de Babylone au bout de 70 ans (25, 11-12) trouve ainsi, dans la Vorlage du 𝔊, une confirmation dans le premier oracle et rassure sur le destin des exilés. Le rédacteur de la restauration se différenciera surtout par la dimension polémique de ses textes. Au retour effectif de l'exil la restauration des institutions ouvre un véritable conflit interne, idéologique et politique autant que théologique.

lecture synoptique met bien en évidence la similitude des deux passages. Il faut admettre avec Thiel que cette unité s'étend jusqu'au v. 7 en Jr 25. La synopse présentée ci-dessous s'écarte du modèle proposé par THIEL (267) en prenant comme base le texte du 𝔊 pour le ch. 25. En outre, les éléments absents du 𝔊 en Jr 35 sont mis entre parenthèses. C'est donc sans le contenu de ces parenthèses qu'on pourra se faire une idée de la ressemblance des deux textes dans la Vorlage du 𝔊.[17] Au regard de cette synopse, on ne voit pas en quoi le 𝔊 peut être considéré comme une correction tardive par rapport au 𝔐 et non comme le texte le plus proche de l'original.

6.1.14. Composition du discours de Dieu selon la Vorlage du Grec

25, 3b--7a	35, 14b-15
3b ואדבר אליכם השכם ודבר	14b ואנכי דברתי אליכם השכם ודבר
	ולא שמעתם (אלי)
4 ואשלח אליכם את עבדי הנבאים	15 ואשלח אליכם את־(כל־)עבדי הנבאים
השכם ושלח	(השכים ושלח)
ולא שמעתם ולא הטיתם את אזנכם	
5 לאמר שובו נא איש מדרכו הרעה	לאמר שבו נא איש מדרכו הרעה
ומרע מעלליכם	והיטיבו מעלליכם
ושבו על־האדמה אשר נתתי לכם	ואל־תלכו אחרי אלהים אחרים לעבדם
ולאבותיכם למן־עולם ועד־עולם	
6 אל־תלכו אחרי אלהים אחרים לעבדם	ושבו על־האדמה אשר נתתי לכם
ולהשתחות להם	ולאבותיכם
ולא תכעיסו אותי במעשה ידיכם	
ל(ה)רע להם	
7 ולא שמעתם אלי	ולא הטיתם את אזנכם ולא שמעתם (אלי)

La correspondance entre les deux passages, signalée par Thiel, est vraiment frappante, plus claire même selon le 𝔊 que selon le 𝔐. Les différences matérielles se limitent à peu de choses :

[17] J'admets volontiers que les rétroversions à partir du grec doivent être faites et lues avec la plus grande réserve. Cependant une telle rétroversion ne pose pas de problème particulier dans ce passage exclusivement composé de clichés.

1) השכם ושלח de 25, 4 n'a pas d'équivalent en 𝔊 35, 15.

2) (שובו) ... ומרע מעלליכם en 25, 5 correspond à והיטיבו מעלליכם en 35, 15.

3) La terre a été donnée aux pères למן עולם ועד עולם précise 25, 5.

4) L'idolâtrie est complétée par les mots ולהשתחות להם en 25, 6; de même que son effet sur Dieu : ולא־תכעיסו אותי במעשה ידיכם.

5) Avec אלי, Jr 25, 7 rapporte à Dieu le refus d'écouter le message des prophètes.

Le contexte explique largement les éléments supplémentaires du ch. 25. Le premier témoigne de la volonté de mettre strictement en parallèle l'action de l'envoi et la parole de Dieu (השכם ודבר // השכם ושלח vv. 3b-4) pour mieux les fondre dans le refus d'écouter qui vient ensuite. Le troisième signale que le don de la terre est éternel; élément important à souligner avant l'annonce du châtiment. La promesse du don de la terre est une parole qui vaut à tout jamais. Ainsi la fin du châtiment, qui coïncidera avec la chute de Babylone (v. 12), sera aussi le signal du retour voulu par Dieu. C'est le thème sous-jacent de ce texte. Quant aux précisions sur l'idolâtrie (point 4), elles correspondent à Jr 1, 16bβ qui justifie l'annonce de la destruction venue du nord. Ces précisions soulignent ainsi l'aspect récapitulatif de ce discours "incessant de Dieu" *qui englobe le ministère de Jérémie.* Dans le même sens, le message des prophètes débouche sur le rappel que c'est Dieu qui parle et que l'on n'écoute pas (point 5).

Le refus d'écouter la parole est développé à l'aide des mêmes clichés par ordre et par quantité (soulignés dans la synopse) : **1.** ולא שמעתם; **2.** ולא הטיתם את אזנכם; **3.** (אלי) ולא שמעתם. Ce n'est donc qu'en apparence que la présence de וְלֹא שְׁמַעְתֶּם dans le 𝔐 de 25, 3 est confirmée par sa présence en 35, 14,[18] puisque ces mots apparaissent en 25, 4a (𝔐 = 𝔊)

Les différences dans le placement des clichés sont aisément explicables. En 35, 15, les deux expressions "ne pas écouter" et "ne pas tendre l'oreille" sont associées dans l'ordre inverse à l'ordre habituel[19] afin de rapprocher, pour mieux les opposer, la désobéissance du peuple à Dieu et l'obéissance des Rekabites (v. 16) à la prescription de leur père (v. 14). Cette inversion volontaire prépare la finale de 35, 16b.

---

[18] Contre THIEL 267. Ce 'plus' du 𝔐 sert à mettre sur un même plan le prophète et Dieu qui ne sont écoutés par le peuple ni l'un (v. 3) ni l'autre (v. 4). Les 'plus' de 𝔐 Jr 35, 14-15 opèrent aussi un travail de mise en parallèle formelle des prophètes avec Dieu : ajout de אֵלַי au v. 14 et à la fin du v. 15; ajout de הַשְׁכֵּם וְשָׁלֹחַ au v. 15 (// הַשְׁכֵּם וְדַבֵּר du v. 14).

[19] Cf. WEIPPERT, Prosareden 128.

En 25, 4, les deux propositions *vous n'avez pas écouté* et *vous n'avez pas tendu l'oreille* sont rapprochées l'une de l'autre et placées de telle façon que le parler incessant de Dieu (3b) et l'envoi incessant des prophètes (4a) recoivent ensemble ces deux expressions du refus d'écouter. Les deux phrases, étroitement parallèles au commencement (ואשלח/ואדבר ... אליכם) et à la fin (השכם ... ודבר/ושלח), aboutissent toutes deux à cet unique constat : ולא שמעתם ולא הטיתם את אזנכם.

Il y a donc une volonté assez nette de fondre entièrement les deux éléments. Du fait de la curieuse position du refus d'écouter, *avant* le message introduit par לֵאמֹר (v. 5), celui-ci se rapporte aussi bien à *Je vous ai parlé* (v. 3b) qu'à *Je vous ai envoyé mes serviteurs les prophètes* (v. 4), le tout recevant cette unique conclusion : *vous ne m'avez pas écouté* (v. 7). L'équivalence habituelle entre envoi des prophètes et parole même de Dieu est ici tendue à l'extrême. Les prophètes ne sont qu'un instrument de la parole de Dieu, entièrement "fondus" dans son acte de parole.

Tous ces détails viennent confirmer l'idée que, *au moins dans son état actuel,* le texte représenté par le 𝔊 n'est pas le fruit d'un pur accident ni d'une correction maladroite. Les quelques particularités qui distinguent ce texte de ses parallèles, aussi bien dans l'introduction (vv. 1-2) que dans son message central (vv. 3b-7), viennent soutenir l'artifice du v. 3 par lequel le Seigneur intègre entièrement le ministère prophétique de Jérémie (v. 3a) dans la récapitulation de sa parole.

En sorte que la tension relevée à juste titre par les exégètes entre les deux parties du v. 3 pourrait bien être, au regard de la rédaction deutéronomiste de ces versets, une audace supplémentaire : l'envoi de Jérémie pendant ces vingt-trois années n'était que le prolongement et la conclusion de l'inlassable parole du Seigneur avant le châtiment de Juda. Ce qu'on peut interpréter : "Je viens de vous parler pendant vingt-trois ans et déjà auparavant je vous avais inlassablement envoyé mes serviteurs les prophètes... pour vous dire ce que je vous ai répété par la bouche de Jérémie et que vous n'avez pas écouté (לֵאמֹר pour v. 3 et v. 4!) : *demeurez sur la terre que je vous ai donnée à vous et à vos pères depuis toujours et à jamais.*

Celui qui recommandait aux Judéens déportés de rester à Babylone et de s'y installer (29, 5-7) fait donc partie de tous les serviteurs de Dieu dont le message de fond, la parole constante, est d'inviter le peuple à recevoir la parole *et demeurer sur la terre de la promesse.*

Un tel message constitue une mise au point digne d'intérêt, *immédiatement après l'annonce par Jérémie que le SEIGNEUR va vider la terre de tous ses habitants* (24, 10); d'autant plus digne d'intérêt que le prophète, en même temps que le châtiment, en annonce la fin sous la forme de la chute de l'empire babylonien (vv. 12-13).

La mise à jour de ces motivations du texte bref permettront de mieux saisir celles du compositeur des 'plus' du 𝔐. Pour l'instant, il faut conclure que le texte bref du 𝔊 est antérieur à celui du 𝔐. Les 'plus' du 𝔐 introduisent trop d'incohérences et de ruptures idéologiques, alors que le 𝔊, même s'il garde un aspect rude au v. 3, reste probablement assez proche de l'original et ne peut s'expliquer à partir du 𝔐 comme résultant d'accidents ou de corrections systématiques.

6.1.2. Les motivations des 'plus' en 𝔐 Jr 25, 1-7[20]

En général les commentateurs ont vu dans les 'plus' du 𝔐 un ensemble de remaniements successifs sans grande cohérence. Le 'plus' du v. 1, en particulier, est souvent apparu comme une “glose de scribe” (JANZEN 100), une “glose savante” (MCKANE 622).

Selon HOLLADAY (I, 665) “tous les 'plus' et altérations du 𝔐 par rapport au texte de base ne sont pas du même type et représentent, cela ne fait aucun doute, des mains différentes”. La notice du v. 1, insérée entre les deux propositions relatives, aurait provoqué la "glose" du v. 2 (יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא). Sur la base de cette glose serait venue l'expansion du v. 3 (וְהָיָה דְבַר־ה׳ אֵלַי), un 'plus' qui obligeait ensuite à transformer les verbes des vv. 4 et 5 pour préserver Jérémie comme locuteur. Cette présentation de l'histoire du texte paraît assez logique. Elle suppose néanmoins que le glossateur du v. 3 n'a pas vu l'incongruité qu'il y a à placer le v. 3b dans la bouche de Jérémie, ce qui est une présupposition audacieuse. Quant à l'harmonisation des vv. 4-5, elle s'arrête devant les vv. 6-7, même si l'on acceptait avec HOLLADAY (I, 662) de considérer le 'plus' du v. 7 comme un doublet ultérieur.[21]

En réalité, une lecture synoptique des deux formes du texte laisse entrevoir un travail beaucoup plus cohérent.

MCKANE (620-621) est plus sensible à l'homogénéité du 𝔐 : “Despite the impediments already mentioned, it would appear that the intention of the

---

[20] Pour les 'plus' cités ici, voir la synopse pp. 190-191 où ils apparaissent en gras.

[21] JANZEN (13) juge les vv. 6-7 comme le produit d'une conflation.

extant text of MT (...) is to make a distinction between the 'I' of Jeremiah and the 'I' of Yahweh, and to present the passage as reminiscence rather than proclamation."

McKane relève la cohérence de l'insertion de וְהָיָה דְבַר־ה׳ אֵלַי au v. 3 avec la 3ème pers. sing. du v. 4 (où c'est Jérémie qui parle de Dieu). En ce sens, l'ajout de *Jérémie le prophète* au v. 2 lui apparaît comme une glose qui pourrait être de la même main.[22] Les vv. 5-7 devraient donc être lus comme un rappel du contenu de la prédication prophétique "et non comme une proclamation faite présentement au nom du Seigneur" (ibid.). Il est nécessaire ici d'apporter une nuance. Même si l'on considère le v. 7b comme une "variante textuelle du v. 6b" (622), le v. 7a reste un discours prophétique direct de Dieu qui débouche sur le v. 8. La connexion entre les vv. 1-7 et 8-14, ne doit pas non plus être négligée, on reste dans un texte qui commence par une parole de Dieu (v. 1) et s'achève dans une proclamation prophétique (vv. 7ss.); on doit donc garder à l'esprit cette tension qui demeure, dans les vv. 1-7, entre récapitulation et proclamation.

La voie tracée par McKane me paraît bonne, mais l'aspect de récapitulation imprimée à cette proclamation prophétique n'explique pas tout le texte et il faut essayer d'aller plus loin, notamment en cherchant les motivations d'une telle transformation.

a) Les 'plus' des vv. 1-5

Nous avons vu qu'à l'exception du v. 7b l'ensemble des 'plus' mettent en évidence les personnes concrètes par lesquelles Dieu réalise ses projets dans l'histoire d'Israël. Dans les vv. 1-7, c'est Jérémie qui est mis en avant comme l'égal de Dieu; dans les vv. 8-14, ce sera Nabuchodonosor.

Tout en conservant le message central du texte, le défenseur de l'institution prophétique qui recompose ce chapitre inverse la tendance de sa Vorlage. Le ministère de Jérémie n'est plus absorbé dans le parler de Dieu. C'est Jérémie qui a reçu la parole du Seigneur (*la parole du SEIGNEUR m'a été adressée*)[23] et c'est lui, Jérémie, qui a parlé sans cesse (*et je vous ai parlé inlassablement*).[24] C'est encore Jérémie qui est le témoin autorisé du refus

---

22 MCKANE (622) considère néanmoins la notice du v. 1 comme une glose savante, et le v. 7b comme "une variante textuelle de 6b".

23 Cf. LABERGE, Science et Esprit (1984) 51 (point 7-).

24 Dans cette perspective, il est évident que la phrase וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם אַשְׁכֵּים וְדַבֵּר est un détournement de ce cliché habituellement appliqué à Dieu. Aussi ne faut-il peut-être pas considérer le 'alef' de אַשְׁכֵּים comme un équivalent du 'he' mais comme une forme destinée à conti-

du peuple, puisque le constat du v. 3 (*mais vous n'avez pas écouté*) concerne la parole de Dieu dite par Jérémie. Ce constat est parallèle à la formule *mais vous ne m'avez pas écouté* du v. 7a dont le sujet est clairement Dieu. Dès le commencement du texte, celui qui dit la parole qu'il a reçue (v. 1) porte son titre : *Jérémie le prophète* (v. 2). Le prophète est extraordinairement revalorisé comme intermédiaire de la parole de Dieu : il reçoit cette parole, il parle et il enregistre la réaction du peuple à ce que lui-même a dit.

Cette autorité du prophète se communique naturellement à tous les autres prophètes. Les 'plus' וְלֹא שְׁמַעְתֶּם de la fin du v. 3 et לִשְׁמֹעַ de la fin du v. 4 soulignent le parallélisme entre les deux versets, en sorte que le constat final וְלֹא־שְׁמַעְתֶּם אֵלַי (v. 7a) renvoie à ceux des vv. 3 et 4. Dans la Vorlage du 𝔊, Jérémie était assimilé au discours prophétique de type deutéronomiste, dans le 𝔐, il reste toujours lié à ce discours, mais au lieu d'être fondu dans la grande phrase de Dieu à travers l'histoire, il est investi, avec *tous* ('plus' du v. 4) les prophètes de chair et de sang, d'une autorité de parole sur l'histoire de la nation. Le prophète reçoit la parole de Dieu en dépôt et c'est lui qui la délivre. Il peut se prononcer sur tous les grands événements de l'histoire, sur le lien du peuple avec la terre promise.

C'est dans le sens de cette revalorisation de la personne du prophète qu'il faut comprendre la notice du v. 1. Au début du règne de Nabuchodonosor, Jérémie rappelle qu'il a toujours prêché, à l'instar de tous les autres prophètes, pour que le peuple demeure dans le pays (v. 5), il annonce ensuite que l'on ira en exil pour n'avoir pas entendu cette parole (vv. 8-11), mais aussi que cet exil aura un terme (vv. 12-13). Si le message prophétique est un appel à vivre sur la terre de Juda, si le prophète peut ainsi marquer de sa parole les grands tournants de l'histoire de la nation, et si Jérémie a même annoncé la fin de Babylone, les prophètes de la restauration seront parfaitement aptes et autorisés, même au début d'une période historique qui n'apparaît pas encore assurée, à se prononcer sur le lien du peuple exilé avec la terre de Juda.

Ce poids politique du prophète sera confirmé dans les 'plus' des vv. 8-14 par l'importance accordée à Nabuchodonosor, le *serviteur* de Dieu. Dieu a des serviteurs pour réaliser concrètement ses projets dans l'histoire des hommes. Les premiers de ces serviteurs sont les prophètes, (par son seul titre, Jérémie le prophète fait partie des *serviteurs les prophètes* du v. 4), mais si on ne les écoute pas, Dieu a d'autres serviteurs dans le domaine

---

nuer, à l'intérieur du cliché, la première personne de וָאֲדַבֵּר dont le sujet est évidemment Jérémie dans le 𝔐; voir ci-dessus p. 195.

politique. Les deux figures principales du texte sont ces deux serviteurs de Dieu, Jérémie et Nabuchodonosor.[25] La notice du v. 1 ne synchronise pas des dates, elle coordonne parole et action de Dieu dans l'histoire. Jérémie le prophète scelle par sa parole, *la première année de Nabuchodonosor roi de Babylone,* l'action que Dieu est en train d'accomplir dans l'histoire politique. SCHENKER (Nebukadnezzars 516) arrive à une conclusion similaire : "Das Interesse des MT an Babylon (...) erklärt sich sehr gut, sobald das Wort Jeremias in 25 eine Botschaft des Propheten zum *Regierungsantritt Nebukadnezzars* ist !".

b) Les 'plus' des vv. 6-7

Le v. 7b reprend le v. 6b sous forme de constat, en sorte qu'on a tendance à juger le 𝔐 comme l'intégration de deux textes variants,[26] ou comme une glose du v. 7 à partir du v. 6. Toutefois, il est probable, comme l'indique JANZEN (13), que le grec τοῦ κακῶσαι ὑμᾶς, à la fin du v. 6, traduit la formule לְרַע לָכֶם qu'on trouve à la fin du 'plus' du v. 7 ou une forme avoisinante. Dans ce cas, le 'plus' du 𝔐 irait de pair avec un déplacement de matériaux, et il serait difficile de considérer le rapport entre ces deux versets comme un simple redoublement plus ou moins mécanique.[27]

Quel serait le sens de ce déplacement et, d'une manière générale, du dédoublement du thème de la colère de Dieu ?

Le dédoublement établit une corrélation stricte entre la parole prophétique et l'action de Dieu. Cet effet sur le texte est évident : c'est le refus d'écouter le

---

[25] On a beaucoup discuté cette *première année de Nabuchodonosor;* notamment le décalage entre l'année de la bataille de Karkémish (605-604) et l'année qui fut effectivement la première année du règne; cf. RUDOLPH (159-160) qui rapporte les divers avis sur la question. Ce qui intéresse en priorité le rédacteur ce n'est pas la précision historique pour elle-même, mais cette conjonction entre la récapitulation du ministère de Jérémie la quatrième année de Yoyaqîm (25, 1-3) et le début de la domination incontestable de Babylone la même année (46, 2). La quatrième année de Yoyaqîm est l'année où Jérémie est invité à mettre par écrit toutes les paroles qu'il a prophétisées sur Israël, Judah et toutes les nations (36, 1-2); cf. aussi 45, 1.

[26] JANZEN (13); MCKANE (622); HOLLADAY (I, 662) ou RUDOLPH (160) qui voit en 7b une Wiederholung de 6b.

[27] Il se peut que le déplacement concerne plus que la conclusion de la phrase. JANZEN propose de voir dans le grec ὅπως μὴ au v. 6 une traduction de למען לא, il en déduit que le 𝔊 traduit non pas le v. 6b mais le v. 7b du 𝔐. C'est aller un peu vite, car le v. 7 n'a pas de négation et la Vorlage הכעסוני (לא), même avec l'hypothétique appui du Ketiv (Janzen, ch. II, n. 11), reste moins probable que l'inaccompli 2ème pers. plur. attesté au v. 6b.

message prophétique (v. 7a) qui provoque, en dernier lieu, la réaction de Dieu (v. 7b) annoncée dans ce même message prophétique (v. 6b).

De cette manière, la connexion avec la seconde partie du texte (vv. 8-14) prend un tour qui correspond mieux aux idées du rédacteur : la parole prophétique est liée à l'action de Dieu dans l'histoire politique réelle, puisque Nabuchodonosor et les Chaldéens sont introduits dans la réaction de Dieu face au refus d'écouter la parole des prophètes (vv. 8-9). Certes, au v. 8 il n'y a pas de référence aux prophètes, seulement aux paroles de Dieu, mais

1) Ces paroles apparaissent suffisamment comme étant celles des prophètes et de Jérémie dans le 𝔐 de la première partie (vv. 1-7), à laquelle se réfère le v. 8 (לָכֵן).
2) Ce seront encore les paroles prophétisées par Jérémie (v. 13) que Dieu va réaliser contre Babylone au moyen d'autres rois et nations (v. 14).

Cette correspondance entre les paroles des prophètes et l'histoire politique est donc confirmée par le 'plus' du v. 14 à la fin de la seconde partie. Il est d'ailleurs remarquable que le motif final soit exprimé de manière identique dans le 'plus' du v. 14 et dans celui du v. 7 : *l'oeuvre de vos/leurs mains,* alors que l'expression ne peut correspondre à la même réalité dans les deux cas (cf. כְּפָעֳלָם du v. 14).

Le rédacteur a donc construit les deux parties sur ce modèle :

v. 1 → 'plus' du v. 2 (parole → serviteur)	//	v. 8 → 'plus' du v. 9 (parole → serviteur)
v. 6 → 'plus' du v. 7 (parole → action)	//	v. 13 → 'plus' du v. 14 (parole → action)

Le tout lie étroitement l'intervention des prophètes et les acteurs de l'histoire politique vus comme de simples instruments de Dieu (théologie dtr). A l'intérieur de ce cadre, le rédacteur préserve ce message du texte : les prophètes sont envoyés pour que le peuple puisse vivre sur sa terre.

Le déplacement de לְרַע לָכֶם à la fin du v. 7 sert, précisément, à mettre en avant l'aspect positif de la prédication des prophètes : וְלֹא אָרַע לָכֶם (v. 6bβ). Le verbe רָעַע, conjugué à la 1ère pers. sing. avec Dieu pour sujet, met en valeur l'efficacité des paroles des prophètes : "je les envoyés *eux* pour que vous restiez sur votre terre et que *moi* je ne vous fasse pas de mal".

Les explications avancées ci-dessus rendent compte des tensions que créent dans le 𝔐 les changements de locuteur : d'un côté il faut que ce soit la parole des prophètes qui scelle et engage l'action de Dieu, de l'autre il faut que ce soit Dieu qui réagisse au refus d'écouter les prophètes qui proclament sa parole; d'où le retour au discours de Dieu à l'intérieur de la parole des prophètes (v. 6).

6.1.3. Jr 25, 8-14

J'ai déjà largement anticipé sur les motivations du 𝔐 dans cette partie du texte. Les vv. 8-14, dans le 𝔐 aussi bien que dans le 𝔊, ne posent pas de difficultés aussi grandes que les versets précédents, mais certains détails viennent affiner l'image que l'on peut se faire du travail rédactionnel de l'auteur des 'plus'.

a) Le long 'plus' du v. 9[28]

Selon le 𝔐 du v. 9a, Dieu va faire venir non seulement *une famille du nord* (𝔊) contre le pays et les nations alentour, mais *toutes les familles du nord (...) et Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur.* EHRLICH (Randglossen 307) note que וְאֶל־נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל עַבְדִּי ne se rattache pas très bien à וְלָקַחְתִּי qui précède. Il voit dans cette mauvaise cohésion l'indice d'un ajout ultérieur. Pour la même raison RADAQ, en son commentaire, a proposé de rattacher cet ensemble non pas à וְלָקַחְתִּי mais à הִנְנִי שֹׁלֵחַ qui précède. C'est en effet ce que la préposition (וְאֶל (נְבוּכַדְרֶאצַּר recommande, cependant le déroulement du texte est assez alourdi par ce 'plus'.

On pourrait imaginer que le traducteur a omis ce passage parce que la désignation de Nabuchodonosor comme *serviteur du Seigneur* lui était insupportable. Mais une telle omission est peu probable, car il lui suffisait d'omettre le seul mot final (עַבְדִּי). D'autre part, SCHENKER a montré que la refonte littéraire des vv. 8-14 par le 𝔐 vise principalement à transformer ce

---

28 Le v. 8 présente un seul 'plus' : le SEIGNEUR +(Sabaot)+, et sans doute pas de variantes. Le grec οὐκ ἐπιστεύσατε τοῖς λόγοις μου ne représente pas forcément une variante (≠ BHS). Devant les répétitions de שָׁמַע dans ce texte, le traducteur semble avoir opté pour une traduction variée. C'est ainsi qu'il a choisi au v. 4 εἰσακούω, approprié au contexte, particulièrement à 4b (vous n'avez pas tendu l'oreille); au v. 7, il a simplement traduit par ἀκούω qui tient sa force du seul fait de son complément (vous ne m'avez pas entendu, moi, le SEIGNEUR); enfin (οὐ) πιστεύω convient au v. 8 pour introduire les graves sentences qui vont suivre; il est aussi en harmonie avec son complément pluriel : *mes paroles* (contenu d'un discours et non plus voix ou acte de parole en soi).

texte en un oracle sur Babylone;[29] et c'est un trait spécifique des 'plus' du 𝔐 que de mentionner explicitement le roi de Babylone qui n'apparaît jamais dans le 𝔊 de ce chapitre.

Certes, il y a une différence entre les deux mentions du מֶלֶךְ בָּבֶל dans les vv. 11 et 12 et la mention au v. 9 de נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל, mais dans le cadre du "Aufstieg und Fall Babylons" défini par SCHENKER, ces différences s'expliquent aisément. Vient d'abord Nabuchodonosor qui marque le début de la suprématie mondiale de Babylone, puis la domination d'un roi de Babylone non désigné (v. 11) et finalement un renversement de situation pour le roi, anonyme car sans importance en lui-même, qui gouverne à Babylone au temps prévu par Dieu pour la chute de l'empire (v. 12).

La motivation du 'plus' tient essentiellement au qualificatif עַבְדִּי. On l'a vu, Dieu envoie chercher ce *serviteur* parce qu'on n'a pas écouté le message de ces autres *serviteurs* que sont les prophètes (vv. 4-7). La conjonction entre le v. 8 et la partie précédente est suffisamment significative à cet égard. L'envoi des différents types de serviteurs est le moyen pour Dieu d'intervenir à différents niveaux dans l'histoire de la nation.

La difficulté syntaxique due à la préposition אֶל trouve une explication satisfaisante en ce sens. La connexion de וְאֶל־נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ־בָּבֶל עַבְדִּי avec le verbe שָׁלַח, seule possible en cette position, rapproche la phrase du thème de l'envoi des prophètes (שָׁלַח): le Seigneur *envoie* ses serviteurs pour *faire revenir* le peuple (שׁוּב) afin qu'il *demeure* (יָשַׁב) sur sa terre, mais il peut aussi *envoyer (chercher)* Nabuchodonosor pour l'en *exiler*. L'usage idiomatique du verbe שָׁלַח permettait ce rapprochement, c'est toujours Dieu qui envoie. Bien que le sens soit différent, il est probable que le choix de la préposition, qui empêche une lecture linéaire, corresponde à ce désir de mettre en avant le recours divin à des *envoyés*.[30]
Nabuchodonosor est *le serviteur* qui va accomplir la partie négative du message des *serviteurs* les prophètes.[31] Le prophète, dans ce nouveau contexte,

---

[29] Nebukadnezzars Metamorphose 513-517; "Das übergreifende Thema ist der Aufstieg (V. 1, 8-14) und Fall Babylons" (516).

[30] En 29, 16-20 le même rédacteur a souligné, de façon plus directe, et en s'appuyant sur 𝔐 25, 1-8 le parallélisme entre l'envoi du glaive et l'envoi des prophètes qu'il est supposé relayer (29, 17.19), cf composition de 29, 19 pp. 91-95 et motivations p. 100, 3).

[31] Au ch. 27 Jérémie annonce que toute la terre va être livrée à Nabuchodonosor *mon serviteur*, et que la nation qui se soumet Dieu la laissera *sur sa terre (...) et elle l'habitera*. L'insertion de עַבְדִּי en 25, 9 est donc en parfaite intelligence avec le message des prophètes: וּשְׁבוּ עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וְלַאֲבוֹתֵיכֶם (v. 5). Le malheur correspondant est l'exil hors de la terre, en accord avec la perspective deutéronomiste sur le טוֹב et le רַע (cf. p. ex. la reprise du thème yahwiste en Dt 1, 34-40). Il reste que le sens de עַבְדִּי ne correspond pas du tout à celui de 27, 6, probablement antérieur à la rédaction de la restauration. En 27, 6 il s'agit

acquiert une autorité et une dimension théologico-politique. Ce n'est pas Nabuchodonosor ni même Babylone qui sont importants ici, puisque l'aspect provisoire de l'empire et l'annonce de sa chute à venir occupent les vv. 10-14. Par contre, les prophètes demeurent tant que demeurent l'alliance et la promesse de la terre (v. 5), et si on les écoute, comme on aurait dû écouter Jérémie, alors on demeurera sur la terre.

b) Le v. 11

Au v. 11, καὶ δουλεύσουσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν reflète bien וְעָבְדוּ בַגּוֹיִם, expression dans laquelle le traducteur n'a pas saisi le sens instrumental de la préposition.[32] Il est très probable que le rédacteur des 'plus' avait la même Vorlage et qu'il a fait des nations le sujet du verbe עָבַד pour pouvoir insérer *le roi de Babylone.* Ceci ne change pas fondamentalement le sens du passage, *ils asserviront les nations* devient *les nations serviront.* Mais le maître est mis en évidence, car *les nations serviront... le roi de Babylone.* La nouvelle formulation associe plus étroitement le *servir* des nations avec le *serviteur* de Dieu qui gouverne à Babylone.

D'une façon analogue au déplacement opéré dans les vv. 6-7 (לרע לכם), le rédacteur a transféré la formule d'asservissement (עָבַד בְּ־) au v. 14, où Dieu apparaît comme le maître ultime de l'histoire en décrétant l'asservissement de Babylone. La substitution et le déplacement de cette formule préparent activement les remaniements du ch. 27 où servir Nabuchodonosor est appliqué au retour à l'ordre universel voulu par Dieu, tandis que la formule d'asservissement marque spécifiquement la fin politique ou la perte d' indépendance d'une nation.[33] Ici comme en 27, 7, c'est pour Babylone que cette mort politique est annoncée par la formule עָבַד בְּ־.

c) Les vv. 13-14

La finale du v. 13 n'appartient pas au même texte dans le 𝔊 et le 𝔐. Etant donné l'artifice de la rédaction deutéronomiste qui consiste à placer l'oracle

---

vraiment du sens de "vassal" du Seigneur, celui à qui il a confié des territoires (voir p. 133, n. 29), alors qu'en 25, 9 ce "serviteur" est tiré du côté des ouvriers (instruments) de Dieu.

[32] Voir dans l'étude de la composition de 27, 7b, l'analyse des difficultés du traducteur devant cette tournure et son utilisation par le rédacteur. Les tentatives pour donner un sens local à la préposition reflétée par le 𝔊 ne sont pas convaincantes. HOLLADAY (I, 663) renvoie à 4, 16 : il croit trouver là un exemple où le mot "les nations" serait synonyme de Babylone; mais l'équivalence "nations" = Babylone est assez improbable.

[33] Voir plus haut, à propos de la composition de 27, 7, pp. 141-143.

contre Elam en tête des O.N.,[34] il est difficile de se prononcer sur la fonction originelle de la phrase אֲשֶׁר נִבָּא יִרְמְיָהוּ עַל (כָּל) הַגּוֹיִם. Il se peut que MCKANE (632) ait raison lorsqu'il affirme que cette partie du v. 13 avait pour fonction originelle d'identifier הַסֵּפֶר הַזֶּה, qui précède, comme le livret des Oracles contre les Nations. Rien n'indique au demeurant que la Vorlage du 𝔊 l'ait compris autrement.

Ce qui est sûr, c'est que le 'plus' du v. 14 confère à cette phrase une fonction supplémentaire à l'intérieur de 25, 1-14. Dans ce 'plus', Dieu annonce qu'il renversera la puissance qu'il est en train de mettre en place au moment de la prophétie (v. 1). C'est Dieu qui va accomplir cela, réaliser *ce qu'a prophétisé Jérémie* (v. 13). Cet accomplissement des paroles du prophète, sera réalisé par des puissances politiques réelles. Il ne s'agit plus seulement d'amener *sur ce pays-là toutes mes paroles que j'ai dites contre lui* (v. 13 𝔊 = 𝔐) mais du fait concret que *des nations nombreuses et de grands rois les asserviront* (v. 14). La particule כִּי au début du v. 14 souligne probablement le lien avec la fin du v. 13. Dieu, une fois de plus, réalisera les paroles prophétique au moyen de réalités politico-militaires.

Jérémie prend la parole au début d'une nouvelle période politique du monde, *dans la première année de Nabuchodonosor roi de Babylone* (v. 1), au moment ou Dieu se charge de traduire le discours prophétique dans la réalité politique en envoyant *son serviteur* Nabuchodonosor (vv. 8-9), mais il annonce déjà la fin de cette époque, et donc le commencement d'une nouvelle phase de l'histoire au-delà de l'empire babylonien.

Toutes les paroles qui marquent de leur sceau les tournants politiques de Juda et du monde, c'est finalement *ce qu'a dit Jérémie le prophète* (v. 2), *ce qu'a prophétisé Jérémie* (v. 13). L'autorité du dernier grand prophète d'avant l'exil assure aux prophètes de la restauration 1) l'autorité en matière de discours politique et 2) la prédication de la fin de l'époque babylonienne. Avant l'Oracle de la Coupe, le rôle politique et l'autorité des prophètes pour cette période à venir sont ainsi assurés. Il pourront légitimement reprendre la prédication prophétique de toujours (v. 5) :

שֻׁבוּ עַל־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַן ה׳ לָכֶם וְלַאֲבוֹתֵיכֶם לְמִן־עוֹלָם וְעַד־עוֹלָם

Aux démonstratifs des vv. 9.12 qui ont fait difficulté aux exégètes, le rédacteur en a ajouté trois dans les vv. 9 et 11. Il est utile de dégager la fonction particulière de ces ajouts.

---

[34] Voir ci-dessus p. 198, n. 16.

Le texte bref oppose essentiellement עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת (וְהֵבֵאתִים), qui désigne Juda (v. 9), et עַל־הָאָרֶץ הַהִיא (וְהֵבֵאתִי) qui désigne Babylone (v. 13).[35] Dans cette forme du texte, Juda et ses voisins sont amalgamés et subissent un même châtiment à cause du refus de Juda d'écouter les paroles de Dieu, aussi bien au v. 9 qu'au v. 11.[36] Par l'ajout du démonstratif pluriel au v. 9: +(הָאֵלֶּה)+ הַגּוֹיִם, le rédacteur distingue *ces nations* et *ce pays-ci* (הָאָרֶץ הַזֹּאת). Cette première distinction prépare celle, encore plus nette, du v. 11 entre Juda et les nations :

וְהָיְתָה כָּל־הָאָרֶץ +(הַזֹּאת לְחָרְבָּה)+ לְשַׁמָּה

וְעָבְדוּ הַגּוֹיִם +(הָאֵלֶּה אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל)+ שִׁבְעִים שָׁנָה

Seul le pays de Juda hérite de la *ruine* (חָרְבָּה)[37] promise au pays et aux nations (v. 9), tandis que la servitude est réservée aux nations.

Ces retouches me semblent poursuivre un double but :

1) Exclure formellement le pays de Juda de la servitude des *soixante dix années,* afin d'éviter toute confusion possible : il n'y aura pas de nation de Juda sur la terre promise pendant le temps de Babylone, la nation se trouvera en exil si elle n'obéit pas.[38] L'annonce d'un "après Babylone" et la place prépondérante des prophètes dans l'histoire s'applique donc au destin de la nation... sise à Babylone. Si cette explication est exacte, l'aspect polémique de la défense du prophétisme en 𝔐 29, 16-20 transparaît déjà ici sous la forme d'une simple clarification.
2) Distinguer le sort de Juda et celui de toutes les nations. Juda apparaît en effet dans l'oracle suivant de la Coupe, et dans le discours aux nations (vv. 28-29) comme la première parmi les nations.

---

[35] MCKANE (626) a raison de souligner que le 𝔊 ἐπὶ τὴν γῆν ἐκείνην au v. 13 soutient le 𝔐 עַל־הָאָרֶץ הַהִיא; cf. τὸ ἔθνος ἐκεῖνο au v. 12 et comparer ἐπὶ τὴν γῆν ταύτην du v. 9 (= עַל־הָאָרֶץ הַזֹּאת); les corrections de RUDOLPH (160) et THIEL (I, 271) sont de pures conjectures.

[36] RUDOLPH (160) a proposé de supprimer la mention des nations voisines au v. 9; il est suivi notamment par HOLLADAY (I, 665) : "as Rudolph points out, only Judah can be punished for the sin of Judah". Il n'est pas sûr que la morale biblique soit aussi stricte. Le plus vraisemblable est que les vv. 2-8 décrivant le péché de Juda ont été ajoutés ultérieurement devant les vv. 9ss.; cf. EHRLICH, Randglossen 307. Par ailleurs, les liens entre Juda et ses voisins, qui tendent à se conjurer contre Nabuchodonosor, sont attestés au ch. 27.

[37] Pour la variante du 𝔊 au v. 9 (= חֶרְפָּה) cf. BARTHÉLEMY, CT 2, 652-653.

[38] Ce thème est déjà cher à la *golaorientierte Redaktion* de la fin de l'exil. Il est développé dans les chs. 21-24 en négatif et dans les chs. 27-29 en "positif" (salut pour les Judéens de Babylone), cf. POHLMANN, Studien 45-46.

6.2. Jr 25 (32), 15-26

grec	hébreu
Ainsi a dit le SEIGNEUR	**15 Car** ainsi **m'a** parlé le SEIGNEUR
Dieu d'Israël:	Dieu d'Israël
Prends *la* coupe de *ce* vin *pur* de ma	Prends *cette* coupe de vin de la *Colère*
main et fais boire toutes les nations	de ma main et fais-**le** boire à toutes les
vers lesquelles moi je t'envoie.	nations vers lesquelles moi je t'envoie.
Et ils *vomiront,*	**16 Et ils boiront** et *ils chancelleront*
et ils deviendront fous devant l'épée	et ils deviendrons fous devant l'épée
que moi j'envoie au milieu d'eux.	que moi j'envoie au milieu d'eux.
Et je pris la coupe de la main du	**17** Et je pris la coupe de la main du S.
Seigneur et je fis boire les nations	et je fis boire **toutes** les nations
vers lesquelles m'avait envoyé le S.	vers lesquelles m'avait envoyé le S.
Jérusalem et les villes de Juda, et les	**18** Jérusalem et les villes de Juda, et
rois de Juda et ses princes, pour en	ses rois et ses princes, pour en faire
faire une dévastation **et** une désolation	une ruine, une désolation,
et un sifflement;	un sifflement **et une malédiction**
	comme en ce jour
et le Pharaon roi d'Egypte et ses servi-	**19** Pharaon roi d'Egypte et ses servi-
teurs et ses princes et tout son peuple	teurs et ses princes et tout son peuple
Et tous ceux qui y sont mêlés	**20** et tous ceux qui y sont mêlés,
	et tous les rois du pays d'Outz,
et tous les rois des allophyles,	et tous les rois **du pays** des Philistins,
Askalon et Gaza et Akkaron	**et** Ashqelon et Gaza et Eqron
et le reste d'Azotos	et le reste d'Asdod.
et l'Idumée et la Moabitie	**21** Edom et Moab
et les Fils d'Ammon	et les Fils d'Ammon
et les rois de Tyr	**22** et **tous** les rois de Tyr
et les rois de Sidon et les rois	et **tous** les rois de Sidon et les rois
qui sont au delà de la mer	**de l'île** qui est au-delà de la mer
et Dedan et Teiman et *Ros* et tout	**23** et Dedan et Teima et *Boz* et tous
homme rasé sur le pourtour du visage	ceux qui ont la tempe rasée
	24 et tous les rois d'Arabie,
et tous les mélangés	et tous **les rois** des mélangés
qui séjournent dans le désert	qui séjournent dans le désert
	25 et tous les rois de Zimri
et tous les rois d'Elam et tous les rois	et tous les rois d'Elam et tous les rois
des *Perses*	des *Mèdes*

et tous les rois de *l'Est, les lointains et les proches,* l'un après l'autre, et tous les royaumes qui sont sur la face de la terre	**26** et tous les rois du *Nord, les proches et les lointains,* l'un après l'autre, et tous les royaumes **de la terre** qui sont sur la face du sol; **et le roi de Sheshak boira après eux.**

========================

Une série de 'plus' saute aux yeux lorsqu'on lit la synopse ci-dessus : le mot כֹּל, qui apparaît dix fois dans le texte commun au 𝔊 et au 𝔐, vient six fois de plus dans le 𝔐. Cela fait seize occurrences pour le 𝔐.

La répartition de ces כֹּל supplémentaires est significative : cinq sur six déterminent les rois d'une région. Trois fois la mention des rois et de leur région fait elle-même partie du 'plus' : +(וְאֵת כָּל־מַלְכֵי אֶרֶץ הָעוּץ)+ au v. 20, +(וְאֵת כָּל־מַלְכֵי עֲרָב)+ au v. 24 et +(וְאֵת כָּל־מַלְכֵי זִמְרִי)+ au v. 25.

Il se peut, comme l'a suggéré HITZIG (194), que *et tous les rois du pays d'Outz* du v. 20 soit une expansion à partir d'une lecture עֲרָב du mot précédent.[39] Il n'en est pas moins frappant que le 𝔐 atteste également en plus le mot אֶרֶץ dans la désignation suivante : *et tous les rois du pays des Philistins,* et qu'on obtient par cet autre 'plus' un parallélisme. De même que le 'plus' *et tous les rois d'Arabie* au v. 24a reçoit un parallèle au v. 24b par l'insertion d'un mot dans le 𝔐 (מַלְכֵי) : *et tous les rois des mélangés.*[40] On peut donc voir dans ces créations les signes d'un travail rédactionnel homogène.

Rien n'empêche d'admettre que la mention du מֶלֶךְ שֵׁשַׁךְ au v. 26 provienne d'une glose marginale du temps de l'exil, de même que le 'plus' de la fin du v. 18 : וְלִקְלָלָה כַּיּוֹם הַזֶּה.[41] Mais l'acceptation de ces divers éléments à l'intérieur du texte semble correspondre à un projet de refonte de l'oracle.

---

39 Aussi DUHM (204) plus catégorique; suivi récemment par MCKANE (637). Pour le sens de וְאֵת כָּל־הָעֶרֶב (20aα), voir BARTHÉLEMY (CT 2, 656) et HOLLADAY (I, 674).

40 Pour l'histoire de cette mention "parallèle" et de la critique sur cette partie du v. 24, voir BARTHÉLEMY (ibid.).

41 Par contre l'hypothèse selon laquelle זִמְרִי serait l'Atbash corrompu (זִמְכִי) de עֵילָם est une solution du désespoir. D'une part il y a d'autres mentions de ce nom זִמְרִי dans la Bible (cf. RADAQ), même si elles sont postérieures elles assurent une certaine consistance traditionnelle du nom, ce qui rend moins probable la corruption d'un tel Atbash, à moins qu'on en ait perdu le sens. Enfin, il y a une certaine corrélation entre עוץ le "conseil" et זִמְרִי qu'on peut rattacher au chant, au poème; corrélation entre la sagesse et la poésie. Il est difficile de dire si cette corrélation avait un sens dans l'esprit du rédacteur, il est curieux que les deux 'plus' apparaissent à la suite de la mention de הָעֶרֶב.

En ajoutant trois fois *tous les rois de* (vv. 20. 24. 25), deux fois *tous* devant *les rois de* (v. 22) et une fois *les rois de* après *tous* (v. 24), le 𝔐 présente dix fois la tournure *tous les rois de*.[42] Deux rois seulement sont mentionnés de façon individuelle : le Pharaon roi d'Egypte au v. 19 et le roi de Babylone (Sheshak) au v. 26. On obtient ainsi une *totalité des royaumes de la terre*. Cette totalité de 12 rois et assemblées de rois est logiquement comprise entre (le roi de) l'Egypte d'un côté et (le roi de) Babylone de l'autre, les deux puissances qui se partagent successivement la domination du monde.

On se demandera peut-être pourquoi le rédacteur, s'il voulait effectivement créer cet effet de totalité, ajoute trois régions au lieu de mentionner les rois d'Edom, Moab et Ammon au v. 21. La réponse à cette question se trouve dans les ajouts eux-mêmes. Le pays d'Outz n'est pas un territoire bien délimité. Il est identifié en Lm 4, 21 avec le territoire d'Edom, et Gn 36, 28 situe Outz dans la race d'Edom. Outz est aussi le nom d'une tribu araméenne en Gn 10, 23, ce qui a sans doute favorisé la localisation de Outz en Hauran.[43] Dans tous les cas, il s'agit d'un territoire aux confins du désert d'Arabie, territoire qu'il est aisé d'imaginer au pouvoir de multiples chefs de tribus.[44] Un territoire pour lequel il est possible de parler, très généralement, de *tous les rois du pays de...*

La précision אֶרֶץ (הָעוּץ) est sans doute destinée à souligner la dimension régionale. En effet, le rédacteur met son ajout en parallèle avec la mention des rois philistins qui se partagent une contrée, ce qu'il rend plus explicite encore en ajoutant aussi le mot אֶרֶץ à leur sujet : *tous les rois* ***du pays*** *des Philistins*.

Comme pour l'Arabie, insérée par le rédacteur au v. 24, il est possible de parler de *tous les rois* d'une contrée de ce genre.[45] On peut sans doute en dire autant pour *tous les rois de Zimri* du v. 25. Cette désignation est soit dépendante des deux précédentes, soit attachée au même ensemble que *tous les rois d'Elam* et *tous les rois des Mèdes*, des régions qui sont aux confins du monde habité pour le rédacteur. Celui-ci trouvait un exemple dans sa Vorlage (= 𝔊) avec la mention de régions de ce type aux vv. 20 et 25, et il s'en sert pour introduire des assemblées de rois d'autres régions qui pou-

---

[42] V. 20 : deux fois; v. 22 : deux fois; v. 24 : deux fois; v. 25 : trois fois; v. 26 : une fois.

[43] Cf. HALAT 757-758.

[44] Dans ce sens, le rapprochement de cette "glose" avec une lecture עֲרָב suggéré par HITZIG (194) paraît pertinent, qu'on soit en présence d'une glose isolée intégrée ensuite dans la recomposition de l'oracle ou d'une création propre à la rédaction postexilique.

[45] Pour le rapport entre les amplifications des vv. 20 et 24, cf. BARTHÉLEMY, CT 2, 656.

vaient être sentis comme appartenant à la même ethnie ou à la même réalité géopolitique.

En somme, l'ajout de ces régions permet d'introduire, entre Pharaon et le roi de Babylone, des ensembles de rois partout où cela semble possible pour souligner fortement cette dimension de *totalité* (*tous les rois*).

C'est dans le même sens qu'il est possible de comprendre la curieuse désignation du v. 22 : ***tous les rois de Tyr et tous les rois de Sidon***. Le rédacteur pouvait considérer que *les rois de Tyr et les rois de Sidon* de sa Vorlage désignent l'ensemble des rois de la Phénicie; d'accord en cela avec les usages bibliques et diverses sources de l'antiquité.[46] Spécialement dans les O. N., en Is 23 et Jr 47, 4, les deux villes représentent, semble-t-il, l'ensemble du territoire de la côte phénicienne. Il s'abstient donc logiquement de placer un כל devant les rois *qui sont au-delà de la mer* (𝔊), puisqu'il insère la mention d'une île (ou d'un territoire côtier), faisant ainsi de ces rois une entité rattachée à la région des rois phéniciens.[47]

Le destin de Juda, placé en tête de toutes ces nations qui doivent boire la coupe est replacé sur un horizon universel : le destin que Dieu a décidé pour toutes les nations dans l'absolu. On retrouve là un trait déterminant de la recomposition de Jr 27, 5-15 (comme en 𝔐 27 le signe distinctif de toute nation est sa royauté).

Au v. 26, l'ajout de הָאָרֶץ, apparemment inutile du fait de la relative qui suit, serait-il destiné à donner une tonalité plus politique à *tous les royaumes de la terre* ? Par les deux ajouts dont il a déjà fait l'objet au v. 20 et par le contraste avec l'expression suivante אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה, le mot אֶרֶץ ne fait-il pas de כָּל־הַמַּמְלְכוֹת (הָאָרֶץ) un écho de כָּל־הַגּוֹיִם du v. 15 ?[48] une expression que le 𝔐 accentue en la restituant une deuxième fois au v. 17 : *et je fis boire **+(toutes)+** les nations*. En tout cas, l'insertion de ce mot en cet endroit prépare assez bien l'interprétation de 𝔐 27, 5-6 où *la terre* créée par Dieu est présentée comme une totalité d'ordre socio-politique.

Enfin, en insérant la conjonction כִּי au début du v. 15, le 𝔐 établit une forte connexion entre les vv. 1-14 et 15-26, connexion confirmée par la finale du v. 26 où le sort à venir du roi de Babylone (= nation babylonienne) est expressément annoncé, comme dans les vv. 12 et 14. L'oracle de la Coupe, pris comme une synthèse des O.N., qu'il remplace en cet endroit du 𝔐, s'achève sur ce thème du retournement de l'histoire. La finale des vv.

---

[46] Mention des diverses données en P. CINTAS, Manuel d'archéologie punique 1, 87-90.

[47] C'était le cas de Chypre, qui devint partie intégrante de la cinquième Satrapie de l'empire perse; plusieurs roitelets dépendant de la Phénicie se partageaient les régions côtières; cf. HILL Sir G., A History of Cyprus, Cambridge 1940, 96-100.

[48] L'ajout de **toutes** (les nations) au v. 17 semble préparé par l'ajout identique en 𝔐 13b, s'il ne s'agit pas d'une assimilation scribale.

15-26 établit la connexion avec la partie précédente, exactement comme la finale des vv. 8-14 établissait le lien avec la première partie.[49]

Dans cette troisième partie, je n'ai pas traité du 'plus' v. 16 וְשָׁתוּ, il est peut-être destiné à établir une inclusion avec le יִשְׁתֶּה du *roi de Sheshak* (v. 26) pour mieux noter le retournement de l'histoire, et instaurer un parallélisme avec le v. 27. Toutefois, il pourrait s'agir d'une simple assimilation avec le v. 27 et son absence du grec ancien n'est qu'une probabilité, pas une certitude (voir l'apparat de ZIEGLER). Quant à la variante du v. 15 יֵין הַחֶמֶר proposée en BHS comme Vorlage du 𝔊 : τοῦ οἴνου τοῦ ἀκράτου, voir l'histoire de cette conjecture en BARTHÉLEMY CT 2, 655. Je serais enclin à voir dans le grec une interprétation du traducteur. Ἄκρατος est couramment employé en grec pour qualifier ce qui est inflexible, et partant excessif, violent, colérique; le LIDDELL-SCOTT (55a) cite en particulier l'expression ἄκρατος ὀργή. Comme souvent lorsqu'il s'agit de l'image qu'on peut se faire de Dieu, le traducteur alexandrin intervient pour transformer légèrement la perspective. La coupe est une coupe de vin pur, sans mélange, et c'est cette inaltérabilité divine qui se déverse sur les nations. La façon même dont il traduit fait penser qu'il a lu comme le 𝔐. Quant au Ps 75, 9, auquel renvoyait SCHLEUSNER (1, 129), la situation y est différente. Là le 𝔐 présente un texte difficile et le 𝔊 reflète soit une autre Vorlage, soit une solution propre au traducteur du psaume. A l'inverse, le 𝔐 de Jr 25 15 ne présente pas de difficulté insurmontable (seulement l'article de הַחֵמָה) pour un traducteur.

6.3. Conclusions sur Jr 25, 1-26

La recomposition de l'introduction aux O.N. et de l'oracle de la Coupe qui se substitue aux O.N. en cet endroit du livre apparaît clairement comme la préparation, l'ouverture de tout le travail rédactionnel que nous avons vu dans les chs. 27, 29, 31, 33.

D'emblée, en pensant à l'exil de Juda à Babylone, le rédacteur situe la domination babylonienne dans le cadre d'une oeuvre de Dieu qui

1) Concerne toutes les nations de l'univers.
2) Touche Juda comme la première de *toutes les nations,* le premier de *tous les royaumes de la terre.*

C'est le remaniement des vv. 15-26.

Mais il a soin de relativiser cette domination universelle en rappelant qu'elle a un début et une fin . Le commencement et le terme de cette domination sont marqués par la parole prophétique (vv. 1-2 et 13-14). Le prophète se prononce avec autorité sur le déroulement de l'histoire que Dieu maîtrise, il

[49] Il n'est pas impossible que les liens rédactionnels établis entre les vv. 1-14 et 15-16 soient affermis par les deux autres petits 'plus' du v. 15 : קַח +(אֵלַי)+ et +(אֹתוֹ)+ וְהִשְׁקִיתָה. Ces deux 'plus' mettent objectivement en relief le rôle d'intermédiaire du prophète dans l'histoire des nations, mais ils sont trop limités pour qu'on puisse en tirer rien de sûr.

peut annoncer une domination étrangère, il peut annoncer la fin de ce pouvoir.[50] Le message du texte bref, à savoir que la proclamation de Jérémie fut la même que celle de tous les prophètes que Dieu a envoyés auparavant : *demeurez sur le terre que le SEIGNEUR vous a donnée* (v. 5), ce message est maintenant situé dans un chapitre qui met en évidence l'autorité *réelle* du prophète sur les événements politiques. Les prophètes de l'après Babylone pourront donner à cette prédication du v. 5 une application dans la réalité politique.

On a, en germe, les développements de 𝔐 Jr 27 sur **a-** Dieu et toutes les nations du monde; **b-** la place de Juda dans l'histoire des nations; **c-** la fin de la domination babylonienne annoncée en même temps que son début (27, 5-7); **d-** l'équivalence entre nation et royaume (puisque la *royauté* est le signe distinctif des nations). Cette dernière équivalence renvoie, au-delà de 𝔐 27, 13 à 33, 14-26. En outre, la mise en relief de la personne du prophète dans les grandes étapes de l'histoire de la nation laisse entrevoir le travail de recomposition du ch. 29, spécialement 29, 10-20.

---

50 Voir ci-dessus pp. 203-206.

7. Conclusions générales

7.1. Le caractère rédactionnel des 'plus' du 𝔐

L'hypothèse de MOVERS est une fois de plus confirmée, à savoir que, dans la plupart des cas où il présente un 'moins', le 𝔊 reflète une forme textuelle antérieure à celle du 𝔐.[1] Cette hypothèse a trouvé une brillante illustration dans le travail de JANZEN sur ces deux formes du texte.[2]

Surtout, l'étude systématique des 'plus' de 𝔐 Jr 25-33 confirme en grande partie l'hypothèse selon laquelle la Vorlage du 𝔊 et le 𝔐 présentent *deux étapes rédactionnelles successives* du livre de Jérémie.[3]

MOVERS avait émis une hypothèse intermédiaire entre celle des deux types textuels et celle des deux rédactions. D'après lui, le 𝔊 et le 𝔐 sont deux *recensions* du livre. Il y a bien eu, selon Movers une rédaction à la fin de l'exil,[4] mais l'une des deux recensions (𝔊) n'a retenu qu'une partie des matériaux de la nouvelle rédaction, tandis que l'autre (𝔐) en a tout retenu et y a même ajouté des éléments. Cette position de Movers s'explique par deux faits caractéristiques :

1. Le 𝔊 lui-même n'est pas exempt d'une série d'additions mineures *d'un type bien connu du 𝔐*. C'est ainsi que l'ajout très fréquent de *Dieu d'Israël* ou *Sabaot Dieu d'Israël* après le nom du SEIGNEUR dans le 𝔐 trouve un faible mais réel écho dans quelques 'plus' du 𝔊 au ch. 23 : vv. 30. 38 κύριος +(ὁ Θεός)+; v. 37 κύριος +(ὁ Θεός ἡμῶν)+. De même, l'ajout fréquent dans le 𝔐 soit du nom, soit du titre de tel ou tel roi, n'est pas sans exemples dans les 'plus' du 𝔊; cf. 32 (39), 1 Ναβουχοδονοσορ +(βασιλεῖ Βαβυλωνος)+ (= 𝔐 35, 11 et 37, 1); 36 (43), 2 ἀφ' ἡμερῶν Ιωσια +(βασιλέως Ιουδα)+ (= 𝔐 26, 1); idem pour 21, 3 πρὸς Σεδεκιαν +(βασιλέα Ιουδα)+ (= 𝔐 32, 4); 36 (43), 14 πρὸς Βαρουχ +(υἱὸν Νηρίου)+ (= 𝔐 36, 8 et בָּרוּךְ[2] en 36, 14!); comparer aussi des ajouts peut-être plus spontanés comme 19, 1 εἶπε κύριος +(πρός με)+ (=𝔐 27, 2).

---

[1] MOVERS F.C., De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, Hamburg 1837; une étude qui fourmille d'erreurs d'appréciation dans le détail mais dont certaines intuitions demeurent valables. Bien qu'il explique une partie des 'plus' du 𝔐 en les attribuant à une rédaction de la fin de l'exil, MOVERS estime qu'on ne peut pas ranger toutes les différences dans cette seule catégorie.

[2] JANZEN J.G., Studies in the Text of Jeremiah, Cambridge Massachusetts 1973

[3] Janzen, en conclusion de son étude, ne considérait pas les différences quantitatives comme le fait d'un travail rédactionnel cohérent : "With the exception of the position of the Oracles against Foreign Nations, and the material in 33. 14-26 and 52. 28-30 , the differences between 𝔐 and 𝔊 are those which characterize the textual, rather than the redactoral, phase of development of a Biblical book." (Studies 132). L'influence de la théorie des textes locaux de F.M. CROSS est sans doute responsable de cette vision des choses. Il était tentant de montrer un exemple probant du "type textuel" palestinien.

[4] Une rédaction attribuée par Movers (§ 17, pp. 36ss) au Deutéro-Isaïe (= Is 40-66).

La Vorlage du 𝔊 n'apparaît donc pas purement et simplement comme le stade précédent immédiatement le texte du 𝔐, mais plutôt comme ayant vécu une vie textuelle en partie parallèle à celle du texte protomassorétique.

2. D'autre part, la proximité idéologique et littéraire entre certains passages propres au 𝔐 et d'autres attestés en commun avec le 𝔊 rend difficile la distinction d'une nouvelle étape rédactionnelle dans le 𝔐, d'autant plus que le rédacteur a naturellement ancré ses 'plus' dans la couche du livre qui lui était proche dans le temps et par les idées.[5] Ces deux rédactions relèvent exactement de la même idéologie (comparer p. ex. 33, 19-26 et 31, 35-37) et utilisent sensiblement le même vocabulaire (comparer p. ex. 29, 16-20 et ch. 24).

Sous ce jour la Vorlage du 𝔊 n'apparaît donc pas non plus comme une oeuvre littéraire antérieure et bien distincte du 𝔐.

En fait, les expansions mineures qui apparaissent dans la Vorlage du 𝔊 sont probablement de la même époque que celles qui leur correspondent dans le 𝔐, c'est-à-dire bien après la période de conflit dessinée par la rédaction postexilique. Elles révèlent des milieux de transmission qui ont retrouvé les mêmes préoccupations et qui n'apportent plus de modifications substantielles au texte.
Quant à la distinction entre la rédaction postexilique attestée par le 𝔐 de Jérémie et la rédaction antérieure, attestée par le texte commun, nous pouvons dire qu'un critère de distinction apparaît nettement dans les chs. 29 et 33 : le conflit politico-religieux autour des institutions de la royauté et du prophétisme national. L'idéologie du retour de Juda depuis Babylone s'est forgée pendant l'exil et avait certainement des causes politiques et religieuses, mais ce qui distingue la rédaction de la restauration c'est à la fois l'usage directement polémique des textes anti-palestiniens précédents et l'apologie de la royauté et des prophètes nationaux. J'y reviendrai plus loin à propos de la datation du 𝔐.

Ces dernières années, plusieurs études sont venues étayer l'hypothèse de deux rédactions comme explication des divergences entre le 𝔊 et le 𝔐.

TOV a proposé d'aborder ces deux formes du livre comme deux rédactions, notamment parce que, en plus de différences quantitatives et de divergences dans l'ordre des chapitres et des versets, il y a dans ce qu'il nomme la rédaction II (= 𝔐) "beaucoup d'éléments authentiques, dans les passages de prose comme de poésie, et de nombreuses additions deutéronomistes".[6]

---

[5] A mon avis pas plus de vingt ans séparent la rédaction de la fin de l'exil, telle qu'elle apparaît dans le 𝔊, et celle des 'plus' du 𝔐, voir plus loin la datation. Beaucoup de commentateurs se sont heurtés et se heurtent encore à cette difficulté. C'est sans doute la raison pour laquelle les commentaires récents continuent à partager les matériaux des 'plus' au gré du commentaire. Tel 'plus' est rangé dans la catégorie des excroissances textuelles, tel autre est considéré comme un travail littéraire; même l'excellent commentaire de MCKANE, attentif aux qualités propres de ces deux formes du texte, n'évite pas toujours ce piège.

[6] L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie, RB 79 (1972) 191.

Considérant que le 𝔐 nous restitue, entre autres, des passages authentiques, c'est-à-dire remontant au prophète lui-même, et des additions substantielles d'un rédacteur de l'école deutéronomiste, TOV préfère parler de "traditions rédactionnelles".

Plus récemment, BOGAERT a fait franchir un pas important à l'hypothèse des deux rédactions. Il a commencé à dégager les procédés et les intentions de la "rédaction B" (=𝔐).[7] Du fait de la proximité idéologique et verbale entre certaines parties du texte commun et le 𝔐, il est en effet essentiel, si l'on affirme que le texte long (𝔐) résulte d'une nouvelle rédaction, de distinguer les objectifs et les procédés de cette rédaction.

Ce rapport entre les deux étapes rédactionnelles peut être aussi précisé en définissant mieux la perspective propre au texte bref dans les chapitres où la version longue se distingue plus particulièrement. C'est ce qu'a réalisé SCHENKER[8] en dégageant la cohérence littéraire du 𝔊 en Jr 27 et Jr 25, deux chapitres largement recomposés dans le 𝔐.

A la suite de ces études, et sur la base d'un plus grand nombre de cas, il me semble que le présent travail confirme nettement l'hypothèse de deux rédactions successives.[9]

L'étude systématique des grands et petits 'plus' des chs. 25-33 fait apparaître la grande cohésion idéologique et formelle du texte long (𝔐).

Bogaert a montré pour le ch. 10 que les ajouts les plus minimes préparent les amplifications importantes et forment avec elles un tout littéraire. Qu'on pense ici au rôle que joue l'insertion de l'adjectif הַטּוֹב en 29, 10, où il prépare le 'plus' des vv. 16-20 tout en servant de signe en 33, 14 pour situer l'Oracle du Germe dans le cadre du retour des Judéens de Babylone;[10] ou encore à la précision en deux mots עַתָּה מְהֵרָה en 27, 16 pour préparer l'annonce d'un retour ultérieur des ustensiles du temple en 𝔐 27, 20-22.

---

[7] Les mécanismes rédactionnels... (BETL 54 1981); De Baruch à Jérémie... (ibid.); Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins (1987); *URTEXT*, texte court et relecture: Jérémie XXXIII 14-26 TM et ses préparations, SVT 43, 236-247, voir ci-dessus p. 38, n. 74.

[8] Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht, RB 89 (1982) 498-527.

[9] J'émets tout de suite la réserve suivante : certains éléments propres au 𝔐 ne peuvent pas être rattachés à cette "rédaction B"; voir plus loin § 7.2. Rédactions et retouches rédactionnelles, pp. 223-224.

[10] Ci-dessus pp. 40-41.

On pourrait multiplier les exemples.

Même de petites variations, comme le redoublement d'un ou deux mots dans un court passage ne peut être traité *a priori* comme un phénomène textuel. BOGAERT a montré comment le rédacteur pouvait dédoubler un mot pour introduire une formule différente (𝔐 Jr 10, 9)[11] et préparer des amplifications plus importantes. J'ai relevé un phénomène identique en 𝔐 25, 6-7 où l'expression לְרַע לָכֶם a été déplacée au v. 7 et remplacée au v. 6 par une formule légèrement différente : וְלֹא אָרַע לָכֶם. Egalement en 25, 11 où le 𝔐 déplace וְעָבְדוּ בַגּוֹיִם (= 𝔊) au v. 14 et lui substitue au v. 11 une formule dans laquelle le complément devient sujet, "Nabuchodonosor" prenant la place de complément (וְעָבְדוּ הַגּוֹיִם).[12] Il y a probablement d'autres exemples de ce procédé.[13]

Il résulte de notre étude qu'il n'y a pas *a priori* de 'plus' mineurs dans le 𝔐. En sorte que la possibilité d'un phénomène rédactionnel doit être à l'arrière-plan de toute étude d'une variante entre les deux textes, qu'elle soit réduite à un relatif, à un suffixe en plus, ou qu'il s'agisse d'une variante qualitative.[14]. Si vraiment la forme massorétique nous met en présence d'une seconde rédaction, la critique textuelle du livre de Jérémie doit tenir compte de la *possible* origine littéraire de toute variation entre le 𝔊 et le 𝔐.

Il serait prudent, par exemple, de ne pas trop vite juger un 'moins' du 𝔊 comme le résultat d'un homéotéleuton, alors que le procédé d'amplification par *resumptive repetition* signalé par WIENER en 1929,[15] et bien mis en évidence par KUHL,[16] (sous le nom de *Wiederaufnahme*) dans les livres prophétiques, y compris dans le texte commun au 𝔊 et au 𝔐, est un procédé assez fréquent des amplifications du 𝔐.

Ce procédé, bien connu des targums, consiste à achever une amplification en reprenant le ou les dernier(s) mot(s) qui précède(nt) immédiatement l'amplification. Le procédé semble particulièrement recherché lorsque le rédacteur veut obliger à lire son texte comme une donnée de ce qui s'y trouve déjà, exactement comme pour le targumiste. C'est le cas, par exemple, de l'explicitation du contenu de הארץ en 𝔐 Jr 27, 5; c'est aussi le cas de

[11] Les mécanismes rédactionnels 227.

[12] Pour ces deux cas, voir respectivement pp. 205-206 et 209.

[13] Cf. le probable déplacement de אִישׁ en 22, 30, ci-dessous p. 234.

[14] Cf. Jr 29, 22 +(אֲשֶׁר)+, ci-dessus p. 76; 27, 9b אֲשֶׁר־הֵם אֹמְרִים אֲלֵיכֶם ≠ τῶν λεγόντων; et 27, 15 לְמַעַן הַדִּיחִי אֶתְכֶם ≠ πρὸς τὸ ἀπολέσαι ὑμᾶς, pp. 155-158.

[15] The Composition of Judges II, 11 to I Kings II, 46, Leipzig 1929; voir PISANO St., Additions or Omissions in the Books of Samuel, (OBO 57) Fribourg 1984, 10-12.

[16] Die "Wiederaufnahme" — ein literarkritisches Prinzip ? ZAW 64 (1952) 1-11.

l'insertion de la contrepartie négative de la promesse aux Judéens babyloniens en 𝔐 Jr 29, 16-20. De la même manière il était important pour le rédacteur de 𝔐 Jr 27, 20b-22 de situer l'annonce du retour des objets du temple à l'intérieur du discours de Jérémie qui pouvait sembler considérer leur éloignement comme définitif.

En somme, le caractère rédactionnel de la version longue devrait être une hypothèse de travail toujours présente dans les recherches sur le livre de Jérémie. Bogaert a tracé la route à suivre pour obtenir des résultats fermes en ce qui concerne l'aspect rédactionnel de la forme longue du livre. Les procédés d'insertion, les "mécanismes rédactionnels", comme il les nomme, doivent être testés sur une unité littéraire suffisante pour pouvoir dégager ensuite la transformation du message imposée au texte.

Néanmoins il ne faut pas tomber dans l'excès qui consisterait à voir dans le texte grec le reflet transparent de la rédaction finale commune à la Vorlage du 𝔊 et à celle du rédacteur des 'plus' 𝔐. Bien que cela paraisse évident, il me semble qu'on peut vite tomber dans ce piège et je voudrais rappeler deux éléments importants qui ne doivent pas être oubliés dans la comparaison entre les deux textes.

1. Le texte grec n'est pas un témoin direct du livre de Jérémie. Par conséquent **a)** la traduction grecque ne peut être jugée *a priori* comme un témoin absolument fidèle de sa Vorlage. Il n'y a aucun motif de considérer la traduction de Jérémie comme une traduction servile; et **b)** la Vorlage du 𝔊, lorsqu'on espère l'avoir reconstituée assez exactement, ne peut pas être considérée *a priori* comme identique à la Vorlage du (des) rédacteur(s) responsable(s) de la forme longue du 𝔐.

Un bon exemple pour ces deux points est la traduction de Jr 31, 35-37 où le traducteur prend des initiatives importantes en cours de traduction (transformation des verbes du v. 37a et introduction d'une négation en 37b). Malgré cela, l'ordre des versets qu'il atteste est probablement antérieur à celui du 𝔐 qui a opéré des déplacements. Même les verbes de mouvement *qu'il n'a pas traduits fidèlement* au v. 37 reflètent avec une certaine probabilité une Vorlage antérieure à la forme massorétique.[17] Dans ce cas, l'ordre du 𝔊 ne doit pas faire oublier les aspects propres à cette version ancienne. Inversement, ces aspects secondaires de la version ne doivent pas occulter les éléments originaux, différents du 𝔐, dans la Vorlage du 𝔊.

2. De son côté, le texte massorétique ne constitue pas *a priori* un tout homogène, jailli d'un seul trait de plume du même auteur. Il y a même de sérieuses raisons de penser le contraire. Si la majeure partie des 'plus'

---

[17] Voir ci-dessus pp. 58-63; le traducteur n'hésite pas à transformer le sens d'un passage, le plus souvent en raison d'une certaine conception qu'il se fait de Dieu et de ses rapports avec les hommes; voir ci-dessus pp. 118-119.

du 𝔐 est l'oeuvre d'une seule main dans les chs. 25-33, rien n'indique que cela soit le cas pour tous les 'plus' du 𝔐. A l'intérieur des chapitres que nous avons étudiés certains ajouts sont presque certainement postérieurs à la grande rédaction postexilique.[18] De plus, il faut compter avec des compléments du type de ceux qu'on retrouve dans la Vorlage du 𝔊 (noms, titres, etc... signalés ci-dessus p. 218). Ces additions proviennent sans doute d'une époque plus tardive encore et ne font pas partie d'une étape rédactionnelle à proprement parler. Il faut donc compter au moins trois couches à l'intérieur des 'plus' du 𝔐.

Enfin, le texte protomassorétique et la Vorlage du 𝔊 ont vécu chacun de leur côté une histoire textuelle. Corrections et gloses spontanées, accidents de copie ont nécessairement eu lieu dans l'un et l'autre texte. Même si l'archétype textuel de l'un s'explique pour l'essentiel à partir de l'archétype de l'autre, il faut éviter l'excès qui consisterait à voir en toute différence quantitative un phénomène littéraire. La critique textuelle garde ses droits comme le montre, par exemple, l'homéotéleuton qui a fait chuter 27, 14a dans la Vorlage du 𝔊, un morceau de verset attesté par le 𝔐 où il suit à présent un ajout (!) et fait donc partie d'un 'plus'.[19]

7.2. Rédaction et retouches rédactionnelles

Un point de terminologie tout d'abord. Il est un peu embarrassant de parler de rédactions I et II (Tov) ou A et B (Bogaert) pour distinguer la Vorlage du 𝔊 et le texte protomassorétique.

1) Il est bien évident pour tous les chercheurs que le texte commun au 𝔊 et au 𝔐 est lui-même le fruit d'un long processus impliquant *plusieurs* étapes rédactionnelles.

2) Il est également évident que les grands 'plus' du 𝔐 que nous avons étudiés manifestent une parenté indéniable, et non dissimulée, avec les textes du livre sur lesquels ils s'appuient.[20] Ces derniers appartiennent probablement à l'étape rédactionnelle précédente, beaucoup plus proche

---

[18] Voir ci-après § 7.2. Rédaction et retouches rédactionnelles.

[19] HITZIG 208, TOV Shnaton 176 [= ZAW 91 (1979) 87] et ci-dessus p. 159.

[20] A la lumière de 33, 19-26 par exemple, il devient assez clair que Jr 31, 35-37 est déjà une réaction dans le sens de l'existence nationale de Juda contre une interprétation individualiste de la Nouvelle Alliance. Ces textes qui servent de source d'inspiration et de référence immédiate à notre rédacteur, tel Jr 24 ou l'Oracle du Nouvel Exode de 23, 7-8*, font sans doute partie de ce que POHLMANN a nommé la "golaorientierte Redaktion" (Studien zum Jeremiabuch 183-197).

de la rédaction nationaliste et royaliste que nous avons décelée dans les grands 'plus' du 𝔐 que des rédactions antérieures.

Il est donc gênant de parler de "rédaction A" pour désigner, en bloc, un état du livre résultant d'une histoire rédactionnelle longue et complexe dont seule la dernière étape[21] a véritablement un lien étroit de parenté avec ce que l'on désignerait par "rédaction B".

Il vaut mieux caractériser la rédaction propre au 𝔐 en fonction de son idéologie. Elle est l'héritière directe de la *golaorientierte Redaktion* à laquelle elle ajoute une apologie des institutions nationales traditionnelles que sont la royauté et le prophétisme national. Du fait de son intérêt pour l'ordre national ancien avec comme clé de voûte la royauté, je suggère de la désigner comme la "Rédaction de la Restauration" (RR ci-après).

Bien que RR fournisse l'essentiel des 'plus' dans les chs. 25-33, certains d'entre eux sont très vraisemblablement d'une époque plus récente. Si l'analyse de 𝔐 29, 14 comme neutralisation de 𝔐 29, 16-20 est juste,[22] alors ce 'plus' et ses satellites sont nécessairement postérieurs à la recomposition de Jr 29 par RR. On peut donc parler de *deux étapes de type rédactionnel*. La première (RR) peut être appelée une rédaction au sens précis d'une recomposition du livre, tandis que la seconde, nettement moindre en quantité et sans influence sur l'organisation du livre, est faite de ce que l'on peut appeler des *retouches rédactionnelles*.

Ces retouches rédactionnelles interviennent là où RR fait tragiquement défaut aux rendez-vous de l'histoire. C'est le cas des ajouts sacerdotaux dans le grand plaidoyer en faveur du germe royal en Jr 33, 14-26. Là, les vv. 21b et 22bβ ont été ajoutés ultérieurement pour étendre au sacerdoce le privilège de la dynastie davidique.[23] Semblable transformation a eu lieu en Za 6, 11 où le nom du grand-prêtre se substitue à celui du roi dans l'introduction d'un oracle sur le Germe (comparer Za 3, 8 - 4, 10). Cette com-

---

[21] Ou "les dernières étapes". Il s'agit d'une couche assez homogène mais il convient de ne pas trop vite la désigner comme une unique rédaction. Elle peut être le fruit d'une même vision théologico-politique produisant des textes pendant toutes les dernières années de l'exil et même un peu après la fin de l'exil. Seule une étude systématique de cette couche pourrait *peut-être* permettre d'y voir plus clair.

[22] Ci-dessus pp. 74-79.

[23] Ci-dessus pp. 27-28; comparer les retouches sacerdotalisantes de la Vorlage du 𝔊 dans les chs. 27-28, analysées pp. 169-171.

munication au sacerdoce des privilèges du pouvoir sur la nation correspond à la disparition des Davidides de la scène politique.

De même pour 𝔐 29, 14 : il est d'une époque où un compromis devient nécessaire entre tous les Judéens qui participent à la vie de la communauté. Il est probable qu'à ce moment de l'histoire les Judéens babyloniens ont dû renoncer à leurs prétentions exclusivistes et accepter un compromis avec les autres Judéens. Ces retouches rédactionnelles sont difficiles à dater. Il me semble néanmoins qu'elles ne peuvent pas être trop éloignées dans le temps de la Rédaction de la Restauration, pour les raisons suivantes :

1. Le conflit entre Judéens revenus de Babylone et les autres Judéens est en train de s'estomper, mais les traces qu'il a laissées dans la société judéenne doivent être assez fraîches pour qu'on éprouve le besoin de neutraliser (𝔐 29, 14) les textes excluant de la nation les Judéens non babyloniens (24, 8-10 et 29, 10-14*.16-20).
2. Les petits 'plus' de 33, 21b et 22bβ, à l'instar de la substitution du nom de Josué à celui de Zerubbabel en Za 6, ont plus de chances d'être apparus à une époque où il était encore nécessaire de prouver que la continuité nationale passait aussi par le sacerdoce. Longtemps après l'échec de la tentative de restauration de la monarchie, Jr 33, 14-20 ne devait plus être en contradiction avec les espérances messianiques attachées à la lignée davidique, le texte ne nécessitait donc plus une mise à jour.[24]

Ces retouches rédactionnelles pourraient bien faire partie des rares textes qu'on puisse situer dans la période qui court entre la consécration du Temple et l'époque de Néhémie/Esdras, approximativement entre 515 et 445.

7.3. Eléments de datation de RR

a) Jr 33, 14-26

Aux gens qui méprisent l'existence de Juda comme nation, cités en Jr 33, 24, il est répondu, de la part du SEIGNEUR, que jamais il ne cessera de prendre dans la lignée de David un chef pour la descendance des patriarches (33, 25-26). Comme on l'a vu, la structure de 33, 19-26 suggère une

[24] La nécessité de transformer un texte sacré doit correspondre à une situation politique ou religieuse qui l'impose, mais aussi à la perception assez vive d'une contradiction entre le texte et la réalité. Pour qu'on ait ressenti le besoin de rédiger 29, 14, il a fallu une pression des événements, une nécessité de composer avec d'autres communautés de la diaspora. Mais il fallait aussi que Jr 29, 16-20 soit encore ressenti comme une mise en cause des Judéens d'origine non babylonienne. De même, il est peu probable que le texte sur l'alliance avec David ait pu poser un problème un ou deux siècles plus tard.

équivalence entre cette fidélité de Dieu aux Davidides et sa fidélité à la nation comme telle.[25] La vie de la nation est garantie par l'alliance avec David.[26] Au début du même 'plus' (vv. 14-16), la promesse du germe royal est elle-même motivée (כִּי) par l'antique promesse à David (1 R 2, 4; 8, 25) qu'il aura toujours un descendant sur le trône (vv. 17-18). Le rédacteur fournit là un vigoureux plaidoyer en faveur de la royauté, indissociable pour lui de l'existence de Juda en tant que nation. Ce texte serait vraiment trop illogique s'il devait être daté d'une époque durant laquelle les espoirs de voir un Davidide gouverner sur Juda avaient disparu.

La meilleure datation possible, pour rendre compte de l'intégralité de ce texte, est l'époque à laquelle Zerubbabel a la charge officielle de gouverner la communauté judéenne revenue en Juda,[27] quelles que soient les limites exactes de sa charge.[28] Zerubbabel se recommande aussi comme sujet des Oracles du Germe par les allusions du 𝔐 à la troisième génération royale à partir de la déportation de Yoyakîn.[29]

b) Jr 29, 10-20

Dans une lettre aux exilés de Babylone Jérémie leur demandait de s'installer de manière stable et de ne pas écouter les prophètes et devins qui, semble-t-il, annonçaient un retour proche (29, 1-9).[30] RR précise que ce retour, qui est promis en 29, 10-13, dépendra de l'accueil qui sera fait aux prophètes *suscités par le SEIGNEUR à Babylone* (𝔐 29, 10-15 sans le 'plus' du v. 14). C'est le sens de la lecture forcée du v. 15 comme conclusion des vv. 10-14*.[31] A l'inverse, l'anéantissement définitif des Judéens qui ne

---

25 Voir ci-dessus pp.16-20.

26 Ci-dessus pp. 31-33.

27 Voir la discussion des principales hypothèses et notre explication ci-dessus pp. 22-33.

28 ALT (Kleine Schriften II, 335) voit en Zerubbabel plutôt un "Repatriierungskomissar", il a été suivi par GALLING (Studien 135) qui propose de voir en lui un "Bevollmächtiger für Juda", et récemment par DONNER (Geschichte 2, 411); le motif principal de cette restriction est la probable appartenance de Juda à la région administrative de Samarie à cette époque; cf. Alt, Die Rolle Samarias...

29 Cf. 𝔐 27, 7 et 29, 6aβ et ci-dessus pp. 145-147.

30 Les vv. 4-7 et 8-9 forment sans doute une unité tardive et artificielle mais c'est le texte qui a servi de base à la rédaction des vv. 10-13 puis à RR, ce texte suggère (cf v. 8 la conjonction כִּי) qu'il ne faut pas écouter les prophètes qui annoncent un retour immédiat.

31 Ci-dessus pp. 99-101.

sont pas "sortis en Gola" (29, 16) est dû à leur refus d'entendre les prophètes envoyés par Dieu (29, 19).

Le rédacteur propose un contraste absolu, puisque ceux qui sont restés au pays et ne sont pas "sortis en Gola" seront exilés vers tous les royaumes de la terre, précisément *pour avoir refusé d'écouter les prophètes envoyés par Dieu* (29, 18-19), tandis que ceux qui ont dû quitter le pays pour "sortir en Gola" reviendront prendre possession du pays *parce qu'ils auront reconnu les prophètes que le SEIGNEUR a suscités pour eux à Babylone* (29, 10-15*).[32]

Le lien établi par le rédacteur entre l'occupation du pays par les exilés de Babylone et la légitimité des prophètes de Babylonie conviendrait bien à l'époque de Zerubbabel. C'est l'époque où des prophètes venus de Babylone encouragent le peuple à reconstruire le temple, présentent Zerubbabel comme l'élu du SEIGNEUR (Ag 2, 20-23) et prophétisent le couronnement du Germe (Za 6, 6-13).

c) La parenté rédactionnelle de 33, 14-26 et 29, 10-20

Ces deux plaidoyers en faveur du roi (𝔐 33) et des prophètes (𝔐 29) ont un point commun qui établit fermement leur parenté et indique qu'ils font partie d'une même rédaction : ils associent étroitement l'activité du roi et des prophètes au retour des Judéens de Babylone. Ce qui est un indice de plus en faveur d'une datation sous le gouvernement de Zerubbabel.

Comme je viens de le dire, tout le travail du rédacteur en Jr 29 est d'introduire dans la lettre de Jérémie l'idée que si l'on écoute les vrais prophètes, ceux que le Seigneur lui-même suscite pour les Judéens à Babylone, alors s'accomplira pour ces derniers la promesse du retour d'exil (29, 10-13).

Le lien entre la restauration de la royauté et le retour depuis Babylone est suggéré par RR en 𝔐 33, 14, au début de l'Oracle du Germe. Nous avons vu que le rédacteur recompose l'introduction en y insérant la phrase *j'accomplirai ma bonne parole* (33, 14), phrase qu'il a en partie forgée en 29, 10 pour annoncer, justement, le retour des Judéens de Babylone.[33] La promesse du Germe en 33, 14-18 est donc introduite par une allusion au retour d'exil des Judéens de Babylone.

---

[32] Voir ci-dessus pp. 102-105, la dimension polémique de Jr 29, 16-20.

[33] Pour le sens de *accomplir la bonne parole* comme prise de possession de la terre promise, voir ci-dessus pp. 40-41.

Quant à la seconde partie de ce 'plus', 33, 19-26, elle s'achève en 33, 26b sur la promesse du retour : כִּי אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּתָם וְרִחַמְתִּים.

Le rappel de l'alliance éternelle avec David comme garantie de l'existence de Juda comme nation se conclue donc (כִּי) sur l'oeuvre divine du retour d'exil.

En sorte que l'ensemble de Jr 33, 14-26 est pris dans une *inclusion sur le thème du retour d'exil* constituée par les vv. 14 et 26b.

Il est remarquable que cette allusion au thème du retour en 𝔐 29, 10 entre dans le cadre de la défense du prophétisme national,[34] et qu'elle soit reprise en 𝔐 33, 14 pour introduire le discours sur la place du roi dans la survie de la nation. Le lien entre Jr 29 (prophètes) et Jr 33 (roi) selon RR, passe donc par ce lien de chacun des deux textes avec le retour d'exil de Babylone, mais reçoit en outre une touche littéraire précise par le biais de cette formule d'introduction qui associe 33, 14 à 𝔐 29, 10.

En outre, chacun des deux éléments de l'inclusion en Jr 33, 14-26 renvoie à un autre texte où le 𝔐 associe la restauration de la royauté au retour d'exil de Babylone.

1. 33, 14 recompose l'introduction de l'Oracle du Germe en mêlant l'introduction de Jr 23, 5-6 à la formule de 29, 10 *j'accomplirai ma bonne parole*. Il mêle ainsi la promesse du Germe de David et la promesse du retour d'exil. Mais le rédacteur a déjà clairement explicité ce lien en 23, 5-8. Pour ce faire, il a déplacé l'Oracle du Nouvel Exode (vv. 7-8) de la fin du chapitre, où il se trouve dans le 𝔊, pour l'accoler à la promesse du Germe de David.[35] Ceci donne le discours suivant : Dieu va susciter un germe à David (23, 5-6), c'est pourquoi (לָכֵן) *voici venir des jours* où l'on dira *Vivant est le SEIGNEUR qui a fait monter et rentrer la race de la maison d'Israël depuis le pays du nord et de tous les pays où il les avait dispersés* (vv. 7-8).[36]

A la fin de 𝔐 Jr 27 (v. 22), le rédacteur a complété son travail en prenant soin d'expliciter la *montée du roi depuis Babylone*. En effet, en 27, 22bβ l'expression וְהַעֲלִיתִים וַהֲשִׁבֹתִים אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה doit se lire nécessairement de Yekonya et des habitants de Jérusalem.[37]

---

[34] Sur l'ajout de טוֹב et son lien avec 29, 16-20, voir § 3.3.4. p. 102, 1.

[35] Ci-dessus pp. 38-40 et 48-57.

[36] Il ne s'agit pas exclusivement des exilés du pays du nord mais ceux-ci sont en tête, créant le contraste avec l'exode depuis l'Egypte, le pays du sud.

[37] Voir ci-dessus pp. 180--181, et 185-186 pour le lien avec 28, 3-4.

2. 33, 26b, outre l'inclusion avec 33, 14, offre une inclusion pour l'ensemble du Livre de la Consolation (version élargie), en renvoyant à la promesse qui ouvre le livret, Jr 30, 3 :

כִּי הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם ה׳ וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל

Cette inclusion renvoie à une inclusion plus large, puisque le rédacteur de cette promesse finale a également associé, au début du livre, royauté et retour d'exil de Babylone.

En 𝔐 Jr 30, 8-11 le rédacteur introduit un relatif dans le v. 9 pour signaler la résurrection de l'autorité des Davidides, transformant *ils serviront le SEIGNEUR leur Dieu et je leur établirai David leur roi,* en : *ils serviront le SEIGNEUR leur Dieu et David leur roi* ***que*** *je leur établirai,* la fin du joug de Nabuchodonosor appelant la restauration de l'autorité des Davidides.[38]

Puis il crée (30, 10-11 > 𝔊) un doublet de la promesse de retour de Jacob dans les O.N. : 46, 27-28. Ce texte du "salut de Jacob" *depuis le lointain, du pays de la captivité,* de *tous les peuples où je t'avais dispersé* est, bien sûr, une allusion au Nouvel Exode placée juste après l'oracle sur l'Egypte. Avec la création du doublet en 𝔐 30, 10-11, il se trouve maintenant placé juste après l'annonce de la restauration de l'autorité de David sur Juda.

En somme, non seulement Jr 33, 14-26 et 29, 10-20 s'expliquent bien à l'époque de Zerubbabel, mais ils sont liés entre eux par un réseau assez dense de remaniements et d'ajouts qui ont pour seul but de mettre en valeur les institutions royale et prophétique dans le cadre du retour de Babylone.

7.4. Aggée, Zacharie, Zerubbabel et RR

Il n'est pas possible ici de parcourir les livres d'Aggée et Zacharie pour illustrer leur contemporanéité avec RR. Néanmoins, deux éléments essentiels des oracles sur Zerubbabel doivent être comparés à la Rédaction de la Restauration en Jérémie : **1)** le rapport de Zerubbabel au temple et **2)** la légitimité retrouvée de la descendance de Yoyakîn.

7.4.1. Le Germe et le temple

Aggée et Zacharie poussent en avant Zerubbabel, ils le désignent comme l'élu de Dieu (Ag 2, 23) qui doit être couronné (Za 6, 11-13). Mais cette

---

[38] Voir ci-dessus p. 146.

élection est profondément liée, à leurs yeux, à la responsabilité du Davidide dans l'entreprise de reconstruction du temple (Ag 1, 1.12.14; 2, 4; Za 4, 6b-9; 6, 12-13). Za 6, 12-13 fait du Germe celui qui doit reconstruire le temple du SEIGNEUR. Si le rédacteur postexilique de Jérémie leur est contemporain et si vraiment il soutient Zerubbabel, il serait logique de retrouver cette dimension dans l'oracle du Germe.

Les contraintes de la pseudépigraphie obligeaient à une certaine discrétion sur ce thème de la reconstruction du temple. Néanmoins, cette dimension du Davidide, héritier de la promesse parce qu'il hérite aussi du devoir de reconstruire le temple, est bien présente en RR.

Le doublet de l'Oracle du Germe en Jr 33, 14-16 souligne par de nombreux détails ce qui lie la royauté au sacerdoce et au temple de Jérusalem. On trouvera ces différents détails analysés dans la recherche des motivations de 33, 14-18.[39] Rappelons brièvement que :

1) La promesse à David est mise en parallèle avec la continuité du culte dans les vv. 17-18.
2) Le passage de la promesse du Germe (vv. 14-16) aux promesses parallèles de la continuité royale et sacerdotale (vv. 17-18) est assuré par la transformation du nom du Germe qui devient le nom de Jérusalem comme lieu d'une présence particulière du SEIGNEUR.[40]

Ces deux éléments suggèrent fortement le lien de la royauté avec le culte du temple de Jérusalem (*un roi siégeant sur le trône de la Maison d'Israël* au v. 17 et des prêtres *faisant monter l'holocauste et fumer l'offrande* au v. 18).

Un autre élément important est, en Jr 33, 17, le choix de la promesse à David. Dès l'origine, cette promesse est présentée comme le fruit du désir de David de construire la Maison du SEIGNEUR (2 S 7, 5-16). Mais la formule retenue par RR est précisément celle de 1 R 8, 25,[41] elle est prise à la prière de Salomon *lors de la dédicace du temple*.[42] Le lien entre l'exercice de la royauté et le culte du temple est ainsi complété par l'idée fondamentale que c'est au descendant de David qu'il revient de mener à son terme la construction de la Maison du SEIGNEUR.

---

[39] Ci-dessus pp. 28-29.

[40] L'oracle du Germe qui s'achève sur le nom de Jérusalem (ה' יְדְקֵנוּ, v. 16) est motivé dans les vv. 17-18 qui commencent par un כִּי dont le sens est indubitablement causal.

[41] Voir composition des vv. 17-18, ci-dessus p. 16.

[42] Voir 1 R 8, 25-29, et ci-dessus pp. 30-31.

Compte tenu de la pseudépigraphie, qui interdit à Jérémie de parler de la reconstruction du temple, on est ici au plus près des prophéties de Zacharie :

Ainsi parle le SEIGNEUR Sabaot :
Voici un homme, son nom est Germe et sous ses pas il germera.[43]
Il construira le Temple du SEIGNEUR (...)
Il s'assiéra et dominera sur son trône (Za 6, 12-13)

Ce Germe qui doit reconstruire le temple et s'asseoir sur le trône, c'est Zerubbabel (Za 4, 9) :

Les mains de Zerubbabel ont fondé ce temple et ses mains l'achèveront.

Dans ce dernier texte, la perspective de la dédicace du temple par Zerubbabel est une espérance pour un proche avenir. On peut donc raisonnablement considérer que la présentation du germe royal en Jr 33 correspond à l'idéologie des prophètes de la restauration.[44]

7.4.2. Le sceau retrouvé

Selon les prophéties d'Aggée et les livres d'Esdras-Néhémie, Zerubbabel est fils de Shealtiel, et 1 Ch 3, 17 nous précise que Shealtiel est fils de Yoyakîn. Malgré un certain flou, puisque le seul texte précisant la lignée royale de Zerubbabel (1 Ch 3, 17-19) fait passer son lignage par un autre fils de Yoyakîn (Pedaya), Zerubbabel est certainement un descendant de Yoyakîn.[45]

Si Zerubbabel est un descendant de Yoyakîn les prophéties de Jérémie sur les rois de Juda devaient faire problème à RR. En effet, le livret sur les rois ne laisse pratiquement aucune chance aux descendants de Josias (Jr 21, 7; 22, 11-12; 18-19; 24-30), et Jr 22, 24-30 semble écarter définitivement du trône la descendance de Yoyakîn. Si vraiment RR soutient la légitimité de Zerubbabel, il pouvait difficilement s'accommoder de ce dernier texte.

---

[43] Allusion à la fois à la fécondité retrouvée de la terre et à la fécondité royale.

[44] Za 4, 9 est aussi l'un des passages dans lesquels affleure le conflit autour du rôle des prophètes de la restauration, spécialement en lien avec la défense du roi, puisque la citation ci-dessus continue ainsi : *alors vous connaîtrez que le SEIGNEUR m'a envoyé vers vous.*

[45] Il est peu probable que les prophètes conservateurs que sont Aggée et Zacharie auraient suscité un tel espoir autour de Zerubbabel s'il n'était effectivement de la famille royale et spécialement d'un lignage reconnu à Babylone (2 R 25, 27-30; Jr 52, 31-34). Or l'application du nom de "Germe" (tiré de Jr 23, 5) à celui qui doit reconstruire le temple (Za 6, 11-13), c'est-à-dire à Zerubbabel (Za 4, 9) et l'allusion aux "deux Oints" en Za 4, 14 ne laissent aucun doute sur l'identité royale de Zerubbabel selon Zacharie.

Nous allons voir qu'un certain nombre de retouches transforment Jr 22, 24-30 pour en limiter la condamnation dans le temps.

Le "Contre Yoyakîn" nous est attesté par le 𝔊 et le 𝔐 dans des formes textuelles très divergentes. On peut compter vingt-trois mots de plus dans le 𝔐, ainsi que deux conjonctions, l'une devant le mot pénultième du v. 25 (וּבְיַד) et l'autre au début de 30bβ (וּמֹשֵׁל). A ces 'plus' s'ajoute le pluriel pour l'avant-dernier verbe du v. 26 (יֻלַּדְתֶּם) contre un singulier (ἐτέχθης) dans le 𝔊, de même pour les trois verbes du v. 28b.[46] Je laisserai de côté les interventions propres au traducteur grec, ainsi que les points délicats du 𝔐, pour m'arrêter aux éléments caractéristiques du 𝔐 qui peuvent être mis en rapport avec l'entreprise rédactionnelle de RR.

a) Jr 22, 26-27 : la condamnation à l'exil

(v. 27) וְעַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־הֵם מְנַשְּׂאִים אֶת־נַפְשָׁם +(לָשׁוּב שָׁם שָׁמָּה)+ לֹא יָשׁוּבוּ

VOLZ[47] propose d'ometttre שָׁם et de tirer שָׁמָּה dans la relative qui précède "wie SV tun". En réalité ܠܬܡܢ peut aussi bien traduire שָׁם, et le traducteur syriaque pouvait sans difficulté délaisser שָׁמָּה, son dernier verbe ܬܗܦܟܘܢ ܠܐ se rapportant ainsi directement au premier mot du verset : ܘܠܐܪܥܐ déterminé par la relative. Il produit ainsi une phrase à la syntaxe plus serrée. Il faut d'ailleurs noter que le 𝔖 transforme entièrement ce verset qu'il harmonise avec la 2ème pers. plur. de la fin du v. 26 : *et dans le pays où vos âmes espèrent retourner, vous ne retournerez pas.*
La 𝔙 pour sa part atteste *illuc* qui rend bien l'idée de mouvement de שָׁמָּה. Quant à l'adverbe שָׁם, il est sans doute suffisamment exprimé par la locution relative : *et in terram ad quam ipsi levant animam suam.* Jérôme est très souple dans la traduction de cet adverbe de lieu nécessaire aux relatives de l'hébreu. Par exemple en 19, 14, où le 𝔊 rend l'adverbe : οὗ ἀπέστειλεν αὐτὸν κύριος ἐκεῖ, il propose tout naturellement : *quo miserat eum Dominus.* Un exemple plus proche du nôtre est Jr 45, 5 où il traduit אֲשֶׁר תֵּלֶךְ־שָׁם *ad quaecumque perrexeris* (𝔊 51, 35 : οὗ ἐὰν βαδίσῃς ἐκεῖ). Étant donnée la souplesse du latin dans la formation des relatives, on ne voit pas pourquoi Jérôme se serait astreint à rendre expressément, dans une inévitable redondance, cet adverbe de l'hébreu.
Il est clair que ces deux adverbes, ainsi accolés sans la moindre conjonction, prêtaient à l'omission. Ce qui explique sans doute que שָׁם manque dans un ms de Kennicott (72) et שָׁמָּה dans un autre (154).[48] En tout cas, il n'est pas raisonnable de corriger le 𝔐 à partir du témoignage de 𝔖, qui fait preuve de beaucoup de liberté en cet endroit, et à partir de mss de l'antiochienne contre une leçon hexaplaire.

---

[46] מַדּוּעַ הוּטְלוּ [...] וְהֻשְׁלְכוּ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא־יָדָעוּ ≠ ὅτι ἐξερρίφη καὶ ἐξεβλήθη εἰς γῆν ἣν οὐκ ᾔδει.

[47] Studien 186, il est suivi par RUDOLPH 144.

[48] Un phénomène analogue a eu lieu dans un groupe de manuscrits de l'antiochienne où l'un des deux ἐκεῖ a disparu; cf. Ziegler apparat 261.

Les trois mots en plus (לָשׁוּב שָׁם שָׁמָּה) contribuent à créer un chiasme : *et dans le pays où ils désirent +(retourner là, là-bas)+ ils ne retourneront pas.* Ils créent surtout un parallélisme entre les deux relatives des vv. 26 et 27 qui déterminent le mot הָאָרֶץ (עַל) :

— le pays *où vous n'êtes pas nés là, et là vous mourrez*

— le pays *où ils désirent retourner là, là-bas ils ne retourneront pas*

Au v. 26, le pluriel *vous n'êtes pas nés* (יֻלַּדְתֶּם) est une particularité du 𝔐. Il achève le parallélisme avec la relative du v. 27 et a pour fonction de refermer sur Yoyakîn et sa mère la condamnation à mourir en exil. Ce sont ceux qui sont nés en Juda qui ne reverront pas Juda.

La deuxième personne du pluriel יֻלַּדְתֶּם peut aisément être reconnue comme postérieure au singulier du 𝔊 ἐτέχθης. En effet, si le traducteur ou sa Vorlage avaient trouvé le verbe au pluriel il n'avait aucune raison logique ou grammaticale (au regard du verbe suivant qui lui est lié par une conjonction et accompagné du même adverbe שָׁם) de le mettre au singulier.

b) Jr 22, 28-30 : le bannissement du trône

Une fois décrétée la condamnation à l'exil pour Yoyakîn et sa mère, nés en Juda (vv. 26-27), le rédacteur introduit l'idée que le sort des descendants de Yoyakîn n'est pas définitivement scellé par cette condamnation. Au v. 28b le 𝔐 se différencie du 𝔊 par la mention de la descendance de Konyahou +(הוּא וְזַרְעוֹ)+ et la mise au pluriel des trois verbes.

HITZIG (168) estime que le 𝔊 et le 𝔐, chacun à sa façon, ont tourné la difficulté de ce verset dont les verbes étaient au pluriel à l'origine. Le 𝔐 en ajoutant *lui et sa descendance*, et le 𝔊 en mettant les verbes au singulier. C'est une saine explication des données textuelles de ce demi-verset, mais le contexte immédiat oriente vers une autre solution. 1) Le 𝔊 n'a pas éprouvé de difficulté avec les 3ème pers. plur. du v. 27. Certes, le dernier verbe du v. 26 l'aidait à englober dans ce pluriel le roi et sa mère, mais une fois bien compris ce passage du singulier au pluriel dans les vv. 26-27, les pluriels du v. 28b, après une nouvelle interpellation de Konyahou au singulier (28a), ne devaient plus le gêner. 2) Le 𝔐 a déjà mis au pluriel l'avant dernier verbe du v. 26b (יֻלַּדְתֶּם). 3) Le 'plus' du 𝔐 הוּא וְזַרְעוֹ joue un rôle beaucoup trop important vis-à-vis du v. 30 pour être expliqué seulement comme la solution du pluriel de 28b. D'ailleurs un tel pluriel aurait plutôt suscité une glose du genre "lui et sa mère", la solution du pluriel par l'ajout de *lui et sa descendance* posait plus de problèmes qu'elle n'en aurait résolu.[49]

On peut tenir le pluriel du 𝔐 comme la conséquence (et non la cause) de l'insertion de הוּא וְזַרְעוֹ. Après que la condamnation au bannissement à vie s'est refermée sur Konyahou et sa mère, le rédacteur ouvre une perspective sur la

---

49 Ainsi que le faisait remarquer DUHM (180), s'il avait eu une descendance au moment de la déportation, pourquoi 2R 24, 12.15 n'en font-ils pas mention ?

descendance de Konyahou. Il ne s'agit encore que de questions, mais ces questions dégagent une possibilité. Qu'en est-il de ce roi, et, surtout, *qu'en est-il de ses enfants ?* Sont-ils sous le coup du même châtiment ? On passe ainsi d'une condamnation stricte de Konyahou et sa mère à une question sur le sens du destin du roi et de sa descendance.[50] Le rédacteur va pouvoir nuancer la condamnation qui écarte du trône les descendants de Konyahou.

Selon le texte grec du v. 30, Jérémie écarte définitivement la lignée de Yoyakîn de l'exercice de la royauté : οὐ μὴ αὐξηθῇ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ καθήμενος ἐπὶ θρόνου Δαυιδ ἄρχων ἔτι ἐν τῷ Ιουδα. Tandis que le 𝔐, avant la condamnation כִּי לֹא יִצְלַח מִזַּרְעוֹ (אִישׁ) יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא דָוִד, précise le registre de cette condamnation : גֶּבֶר לֹא־יִצְלַח בְּיָמָיו. La condamnation à ne plus régner n'explicite plus seulement עֲרִירִי mais עֲרִירִי *au sens restreint de* גֶּבֶר לֹא־יִצְלַח בְּיָמָיו. Autrement dit : la privation d'enfants arrivant sur le trône est une privation qui durera toute la vie de Yoyakîn mais qui n'engage pas les générations ultérieures.

DUHM (180) pense que le 𝔊 trahit ici une omission puisque le mot גֶּבֶר apparaît dans sa traduction : (ἐκκήρυκτον) ἄνθρωπόν. Cependant, ἄνθρωπόν peut aussi bien traduire אִישׁ. Ce mot, absent du 𝔐 ici réapparaît un peu plus loin (אִישׁ יֹשֵׁב), dans un endroit où le 𝔊 ne l'atteste pas (καθήμενος). Ce pourrait être le même mot, placé différemment dans le 𝔊 et le 𝔐, le 𝔊 traduisant ἐκκήρυκτον ἄνθρωπον pour אִישׁ עֲרִירִי.[51] Le déplacement de ce mot dans le 𝔊 n'aurait pas de motivation. Par contre, le déplacement dans le 𝔐 pour lui substituer, par anticipation une expression apparentée est assez typique de RR.[52]

c) Conclusion

Ces différentes retouches sont un peu trop subtiles et plutôt insuffisantes pour neutraliser une condamnation qui contredit radicalement la position du rédacteur. La raison de cette hésitation à trop changer le texte me paraît évidente : le texte est déjà ancien, il remonte vraisemblablement à Jérémie lui-même et il n'est guère possible de renverser du tout au tout un texte connu par trois ou quatre générations de fidèles du livre. Seule une interprétation "collant" au texte peut arriver à le dévier légèrement. Sur la base de la men-

---

[50] Le v. 28b mentionne des enfants de Konyahou qui auraient été déportés avec lui et sa mère, donc qui seraient nés en Juda et sont indirectement touchés par la condamnation précédente adressée à Konyahou et à sa mère (vous qui n'êtes pas nés là-bas, là-bas vous mourrez, en exil). Mais il n'est pas gênant que cette génération soit également touchée par l'exil définitif, car l'avenir sera effectivement celui de la troisième génération, celle qui n'est pas née en Juda.

[51] Plaçant l'adjectif en avant pour éviter : Γράψον τὸν ἄνδρα τοῦτον ἄνθρωπον.

[52] Ci-dessus p. 221.

tion de la mère de Konyahou d'une part, et de l'interrogation rhétorique d'autre part, le rédacteur se contente de limiter dans le temps l'impossibilité d'un retour au pouvoir des descendants de Yoyakîn.

La réponse frontale au "Contre Yoyakîn" vient dans un texte contemporain de RR : Ag 2, 20-23. En Jr 22, 24, *au début de la condamnation de Yoyakîn,* il est dit que même si Yoyakîn est un sceau (חוֹתָם) attaché à la droite de Dieu, Dieu l'en arrachera. En Ag 2, 23 le Seigneur dit au descendant de Yoyakîn qu'il va le prendre et faire de lui son sceau (חוֹתָם) parce qu'il l'a élu. Les retouches de Jr 22, 26-30 que j'ai mentionnées plus haut suffisent à écarter des descendants de Yoyakîn cette condamnation et à ouvrir la voie à la prophétie de réhabilitation de Ag 2, 23.

Si notre analyse du 𝔐 en Jr 22, 24-30 est juste, c'est que la condamnation de la lignée royale descendant de Yoyakîn a gêné le rédacteur et nous avons un signe indirect supplémentaire pour la datation de RR à l'époque de Zerubbabel. D'autre part, le fait que Ag 2, 20-23 promet l'inverse de Jr 22, 24 pour un descendant de Yoyakîn suggère aussi que l'activité prophétique en faveur de Zerubbabel s'est trouvée confrontée à une opposition de la part de gens pour qui le livre de Jérémie jouait un rôle de référence, ce qui est assez nettement apparu en RR.

7.5. Synthèse

Le ch. 24 du texte commun au 𝔊 et au 𝔐 annonce la fin radicale de la situation préexilique vécue par le roi Sédécias et la Jérusalem de son temps (vv. 8-10), mais aussi la fin à venir de l'exil pour la communauté judéenne de Babylone (vv. 5-7). C'est ce fil dont se saisit le rédacteur de la restauration, dès le ch. 25, et qu'il ne lâche plus jusqu'au ch. 33.

Le ch. 25 transforme la récapitulation du ministère de Jérémie (dtr) en une introduction à l'Oracle de la Coupe. Il oriente ainsi la prophétie vers l'avenir et fait du prophète celui qui annonce sans faille les grands tournants de l'histoire nationale (25, 1-14).[53]

Il renvoie ensuite à la fin du livre les O.N., qui ne concernent que quelques nations, et transforme l'Oracle de la Coupe de manière à situer Juda bien en évidence sur l'horizon politique de toutes les nations de l'univers.[54] Le double intérêt de ces remaniements est de rappeler que :

---

[53] Voir analyses ci-dessus pp. 202-206.

[54] Ci-dessus pp. 213-216.

1) Juda est la clé de voûte de la politique de Dieu envers toutes les nations de l'univers.

2) La fin de Babylone, annoncée dans le texte commun, marquera aussi la fin de l'anéantissement du pays et donc le retour de la communauté judéenne de Babylone annoncée au ch. 24.

Au ch. 27, où il n'est question à l'origine que de Juda et ses voisins, le rédacteur déploie les mêmes thèmes en introduisant d'emblée toutes les nations de la terre (𝔐 vv. 5-7) comme cadre de l'histoire de Juda (les peuples voisins forment l'étage intermédiaire de cette pyramide des nations aux vv. 8-11). Il rappelle que la soumission à Nabuchodonosor est limitée dans le temps (v. 7 = 25, 11-14) et que Dieu, par le biais des prophètes, cherche à faire vivre Juda (vv. 12-13), comme toute nation, sur sa terre (vv. 8 et 11).

A la fin du ch. 27, le rédacteur corrige les "effets négatifs" du discours de Jérémie sur le temple (ch. 26) et les objets du temple (𝔊 27, 16ss.). Il laisse entendre que, avec les objets sacrés, Dieu *fera monter* dans le pays les objets du palais royal et de Jérusalem (27, 22). La *montée* du roi exilé, de sa cour et de tous les notables de Jérusalem exilés à Babylone, réalisera le Nouvel Exode annoncé en Jr 16, 14 = 23, 7-8 : lorsque Dieu aura jeté Juda loin de sa terre (16, 13) il le *fera monter du pays du nord,* comme il avait, autrefois, *fait monter* Israël d'Egypte.

Au ch. 29, il achève la recomposition des chs. 25-29 en produisant une vigoureuse défense du rôle des prophètes dans l'histoire politique de Juda comme nation, en soulignant notamment, dans le prolongement du ch. 27, leur rôle positif dans la vie de la communauté nationale.[55]

On peut reconnaître à travers les chs. 25. 27 et 29 la même progression qu'au ch. 27 : on passe d'une perspective très générale et lointaine sur toutes les nations de la terre (25) à une perspective plus proche dans laquelle les nations voisines peuvent s'identifier à Juda (27) pour aboutir au sommet du discours de RR : l'intérêt premier de Dieu, manifesté par ses prophètes, c'est la vie de Juda (29).

Les chapitres 25-29 selon le 𝔐 suivent ce fil rouge : l'anéantissement de Juda fait partie d'une histoire qui touche toutes les nations et signifie l'intérêt du créateur lui-même pour l'ordre politique du monde. C'est le rôle du prophète de pousser à vivre l'ordre voulu par Dieu : chaque nation sur sa terre. Si l'on écoute les prophètes, c'est cet ordre qui sera rétabli. Il était donc naturel que les oracles contre les nations, faits de condamnations et limités à quelques nations, aient été déplacés.

---

[55] Voir ci-dessus pp. 99-102.

A partir de cette réinterprétation du destin de Juda, on débouche ensuite directement dans le Livre de la Consolation (Jr 30-33) où la thématique mise en oeuvre par le rédacteur est :

1) Au début du ch. 30, l'association entre la fin du joug babylonien, la restauration de l'autorité de la royauté davidique et le retour de Jacob depuis le lointain pays de la captivité (𝔐 30, 8-11).[56]

2) A la fin du ch. 33 (19-26), la place centrale qu'occupe le roi dans l'édifice national de Juda au moment du retour d'exil.

En somme, pour RR Juda est la clé de voûte de l'ordre universel des nations et le roi de Juda la clé de voûte de la nation judéenne; sur cet édifice veillent les prophètes suscités par Dieu.

Dans l'ensemble, RR réorganise le centre du livre en deux grands blocs. Dans le premier (chs. 25-29), le rédacteur remet les prophètes au coeur de la vie politique des nations, dans le second (30-33) il fait de la royauté davidique la pierre d'angle de la nation judéenne. La charnière entre ces deux blocs se trouve naturellement aux chs. 29 et 30[57] : les deux institutions de la prophétie et de la royauté sont concrètement liées à la vie de la nation dans ce moment capital qu'est le retour de la communauté judéenne de Babylone au pays de Juda. Le lien de tout l'édifice est la nécessité de l'existence de Juda comme nation dans le projet de Dieu.

---

[56] Voir l'analyse de ce passage du 𝔐 pp. 146 et 229.

[57] 29, 10-13.15 et 30, 8-11.

ABULWALID, ספר הרקמה (כתאב אללמע) לר יונה אבן גנאח. Traduction en hébreu de R. Yehuda IBN TIBBON, éd. WILENSKI M., 2 vols., Berlin 1909.

— Sepher Haschoraschim, Aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon, éd. BACHER W., Berlin 1896.

ACKROYD P.R., Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC, London 1968.

— Israel under Babylon and Persia, (The New Clarendon Bible OT 4) Oxford University Press 1970.

ALBA CECILIA A., Biblia Babilonica. Jeremias, (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 41) Madrid 1987 Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

ALEXANDRINUS, cf. GRABE. Septuaginta Interpretum.

ALT A., Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, in Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 316-337 München 1964^{3}.

ALTSCHULER David, Metsudat Tsion, in Miqraot Gedolot.

ALTSCHULER Yehiel, Metsudat David, In Miqraot Gedolot.

ARNIM von J., Stoicorum veterum fragmenta (SVF), 4 vols., 1903-1924, Stuttgart 1978-1979 chez Teubner.

BARTHÉLEMY D., Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament, (OBO 21) Fribourg-Göttingen 1978.

— Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, (OBO 50, 1) Fribourg-Göttingen 1982.

— Critique Textuelle de l'Ancien Testament 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations, (OBO 50, 2) Fribourg-Göttingen 1986.

BAUMANN E., שוב שבות. Eine exegetische Untersuchung, ZAW 47 (1929) 17-44.

BEYSE K.-M., Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja. Eine historische traditionsgeschichtliche Untersuchung, (Arbeiten zur Theologie I, 48) Stuttgart 1972.

BLENKINSOPP J., A History of Prophecy in Israel, London 1984.

BÖHMER S., Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30-31, Göttingen 1976.

BOGAERT P.-M., De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie, in *Le livre de Jérémie* éd. P.-M. BOGAERT, (BETL 54) Leuven 1981, 168-173.

— Les mécanismes rédactionnels en Jer 10, 1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments, in *Le livre de Jérémie* éd. P.-M. BOGAERT, (BETL 54) Leuven 1981, 222-238

— (éd.) Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission, (BETL LIV) Leuven 1981.

— Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie, in *La vie de la Parole*. De l'ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre GRELOT professeur à l'Institut Catholique de Paris, Paris Desclée 1987, 139-150.

— *URTEXT*, texte court et relecture: Jérémie XXXIII 14-26 TM et ses préparations, SVT 43 (1991) 236-247.

BRENTON L.C.L. Sir, The Septuagint with Apocrypha : Greek and English, London 1851 (Reprint Zondervan 1980).

BRIGHT J., A History of Israel, London 1960.

— Jeremiah, (Anchor Bible 21) Garden City/New York 1984[2].

CAPPEL L., Critica sacra, (auxit G.J.L. VOGEL vol. 1, J.G.S. SCHARFENBERG vols. 2-3), 3 vols., Halle 1775-1786[2].

— Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum, Amsterdam 1689.

CARROLL R.P., Jeremiah. A Commentary, (OTL) London 1986.

CHILDS B.S., Exodus. A Commentary, (OTL) London 1974.

CINTAS P., Manuel d'archéologie punique 1, Paris 1970.

CONDAMIN A., Le livre de Jérémie, (EtB) Paris 1920.

COPPENS J., L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil, Studia Biblica et Semitica (Fs. Vriezen)46-61.

CORNILL C.H., The Book of Jeremiah. Critical Edition of the Hebrew Text, (SBOT) Leipzig 1895.

CORNILL C.H., Das Buch Jeremia, Leipzig 1905.

CROSS F.M., The Ancient Library of Qumran & Modern Biblical Studies, Grand Rapids 1961[2].

CUMMINS P., A Test Case in Text Transmission, CBQ 2 (1940) 15-27.

DANDAMAEV M. A., A political history of the Achaemenid Empire, Leiden 1989.

— & LUKONIN V. G., The culture and social institutions of ancient Iran, Cambridge 1989.

DENIS A.M., Fragmenta Pseudepigraphorum Graeca, Leiden 1970.

DHORME E., La Bible. Ancien Testament, (Bibliothèque de la Pléïade) Paris 1956-1959, 2 vols.

DIAMOND A.R., The Confessions of Jeremiah in Context. Scenes of Prophetic Drama, (JSOT Supplement Series 45) Sheffield 1987 JSOT Press.

DIETRICH E.L., שוב שבות. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten, (BZAW 40) Giessen 1925.

DIJKSTRA M., Prophecy by Letter (Jeremiah XXIX 24-32), VT 33 (1983) 319-322.

DONNER H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2, (ATD Ergänzungsreihe 4/2) Göttingen 1986.

DRIVER G.R., Linguistic and Textual Problems: Jeremiah, JQR 28 (1937) 97-129.

DUHM B., Das Buch Jeremia, (KHC XI) Tübingen 1901.

EHRLICH A.B., מקרא כפשוטו, (publié en 1901) New York 1969 Ktav, vol.III דברי נבואה.

— Randglossen zur Hebräischen Bibel, Leipzig 1912, vol. IV.

ERBT W., Jeremia und seine Zeit. Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda, Göttingen 1902.

EWALD H., Die Propheten des Alten Bundes erklärt, vol. 1, Stuttgart 1840.

FIELD F., Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta, 2 vols., Oxford 1875 (Reprint 1964).

FOWLER J.D., Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A comparative Study, (JSOT Supplement Series 49) Sheffield 1988.

FRANKL P.F., Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia, MGWJ 21 (1872) 444-456, 497-509, 545-557.

GALLING K., Syrien in der Politik der Achaemeniden bis zum Aufstand des Megabyzos 448 V. Chr., Der Alte Orient 36 (1937) Heft 3/4.

— Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964.

— Serubbabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem, in KUSCHKE A. éd., Verbannung und Heimkehr, FS Wilhelm RUDOLPH zum 70. Geburtstage, Tübingen 1961, 67-96.

GIESEBRECHT D.F., Das Buch Jeremia, (HAT III, 2) Göttingen 1894.

— Jeremias Metrik am Texte dargestellt, Göttingen 1905.

GLIDDEN RUNNING Leona, A Study of the Relationship of the Syriac Version to the Massoretic Hebrew, Targum Yonathan, and Septuagint Texts in Jeremiah 18, in Kort A./Morschauer S. éd., Biblical and Related Studies presented to Samuel Iwry, Winona Lake (Indiana) Eisenbrauns 1985, 227-235.

GOSHEN-GOTTSTEIN M.H., The Aleppo Codex. Part One Plates, Jerusalem 1976.

GRABE J.E., Septuaginta Interpretum, tome I, Oxford 1707.

GRAETZ H., Emendationes in Plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros, Bacher W. éd., 3 vols., Breslau 1892-1894.

— Exegetische Studien zum Propheten Jeremia, MGWJ 32 (1883) 49-63, 97-116, 146-160, 193-208, 289-296, 337-346, 385-398, 481-496.

GRAF K.H., Der Prophet Jeremia erklärt, Leipzig 1862.

GRAY J., I & II Kings. A Commentary, London 1977[3].

GUNKEL H.-BEGRICH J., Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1933.

HARDMEIER Ch., Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- une Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40, (BZAW 187), Berlin New York 1990.

— Jer 29, 24-32- "eine geradezu unüberbietbar Konfusion"? Vorurteil und Methode in der exegetischen Forschung, in Blum/Macholz/Stegemann éd.,"Die Hebräische Bibel une ihre

zweifache Nachgeschichte", Festschrift RENDTORFF, Neukirchen 1990, 301-317.

HERRMANN S., Jeremia. Der Prophet und das Buch, (Erträge der Forschung 271) Darmstadt 1990.

HITZIG F., Der Prophet Jeremia, (KEH III) Leipzig 1866[2].

HOLLADAY W.L., A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah 1 et 2, (Hermeneia) Philadelphia 1986-1989.

HOSSFELD F.L. et MEYER I., Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema : Wahre und falsche Propheten, (Biblische Beiträge 9), Fribourg 1973.

HOUBIGANT C.F., Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta, tome 4. Prophetae posteriores, Paris 1753.

HUBMANN F.D., Untersuchungen zu den Konfessionen. Jer 11, 18-12, 6 und Jer 15, 10-21, (Forschung zur Bibel 30) Würzburg 1977.

HYATT J.P., The Book of Jeremiah, (The Interpreter's Bible 5) Nashville 1956 (Reprint 1978).

JANSSEN E., Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums, Göttingen 1956.

JANZEN J.G., Studies in the Text of Jeremiah, (HSM 6) Cambridge Massachusetts 1973.

— A Critique of Sven Soderlund's "The Greek Text of Jeremiah; A Revised Hypothesis", BIOSC 22 (1989) 16-47.

JÉROME, In Hieremiam Prophetam, (CSEL 59) éd. S. REITER, Wien 1913.

JOHANNESSOHN M., Der Gebrauch der Kasus und der Präpositonen in der Septuaginta, Berlin 1911.

KATZ P. (alias WALTERS) The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendations, Gooding D.W. éd., Cambridge 1973.

— Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. Alfred Rahlfs, Recension, ThLZ 61 (1936) 265-287.

KEIL C.F., Biblischer Commentar über den Prophet Jeremia und die Klagelieder, Leipzig 1872.

KENNICOTT B., Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus, 2 vols., Oxford 1776-1780.

KILPP N., Niederreißen und Aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch, (Biblisch-Theologische Studien 13) Neukirchen-Vluyn 1990.

KÖHLER L., Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia Kap. 1-9, ZAW 29 (1909) 1-39.

KOEHLER L.- BAUMGARTNER W., (HALAT) Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament, Leiden 1967-1990.

KÖNIG E., Historisch-Comparativ Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897 (= Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache II, 2. Reprint Hildesheim 1979).

KUHL C., Die “Wiederaufnahme” — ein literarkritisches Prinzip ?, ZAW 64 (1952) 1-11

KÜHNER R.- GERTH B., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre, 2 vols., Hannover-Leipzig 1898[3].

LABERGE L., Jérémie 25, 1-14 : Dieu et Juda ou Jérémie et tous les peuples, Science et Esprit 36 (1984) 45-66.

LANG B., Ein babylonisches Motiv in Israels Schöpfungsmythologie (Jer 27, 5-7), BZ 27 (1983), 236-237.

LEMKE W.E., Nebuchadrezzar, My Servant, CBQ 28 (1966) 45-50.

LEVIN C., Die Verheißung des neuen Bundes, in ihrem theologie-geschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, Göttingen 1985.

LIPINSKI E., Études sur des textes "messianiques" de l'Ancien Testament, Semitica 20 (1970) 41-57.

LOHFINK N., Die Gattung der “Historischen Kurzgeschichte” in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, ZAW 90 (1978) 319-347.

LUNDBOM J.R., Jeremiah : A Study in Ancient Hebrew Rhetoric, (SBL Dissertation Series 18), Missoula 1975.

LUST J., "Gathering and Return" in Jeremiah and Ezechiel, dans P.-M. Bogaert éd., "Le Livre de Jérémie", (BETL LIV) Leuven 1981, 119-142.

LUZATTO S.D., Erlaüterungen über einen Theil der Propheten und Hagiographen, Lemberg 1876.

MAY H.G., 'This people' and 'this nation' in Haggai, VT 18 (1968) 190-197.

MCKANE W., A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, (ICC) Edinburgh 1986, vol. 1.

MEYER I., CF. Hossfeld.

MEYER I., Jeremia und die falschen Propheten, (OBO 13) Fribourg 1977.

MICHAELIS J.D., Observationes philologicae et criticae in Jeremiae vaticinia et Threnos, éd. SCHLEUSNER, Göttingen 1793.

— Orientalische und exegetische Bibliothek (OEB), 15 (1780) 154-187; 17 (1781) 160-187; 18 (1782) 183-195.

MILLER J.W., Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht, mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias, Assen 1955.

MIN Y.-J., The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah as Compared with the Massoretic Text: Their Classification and Possible Origins, Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem March 1977, (Dissertation non publiée).

MONTFAUCON DE B., Palaeographia graeca, Paris 1708.

MOVERS F., De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae, indole et origine. Commentatio critica, Hamburg 1837.

NÄGELSBACH C.W.E., Der Prophet Jeremia, (THBW 15) Bielefeld 1868.

NESTLE E., Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch, Stuttgart 1934[2].

NICHOLSON E.W., Preaching to Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, Oxford 1970.

— The Book of the Prophet Jeremiah, (The Cambridge Bible Commentary) 2 vols. Cambridge 1973-1975.

NÖTSCHER F., Das Buch Jeremias, (HSAT VII, 2), Bonn 1934.

NORZI Y.S., Minhat Shaï (commentaire textuel sur le 𝔐), Miqraot Gedolot.

OVERHOLT T.W., Nebukadnezzar in the Jeremiah Tradition, CBQ 30 (1968) 39-48.

PENNA A., Geremia, Torino 1952.

PEREZ CASTRO F., El Codice de Profetas de El Cairo. Tomo V Jeremias, (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 37) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Madrid 1987.

PESHITTA, Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano, éd. CERIANI A.M., 2 vols., Milano 1876.

POHLMANN K.-F., Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches, (FRLANT 118) Göttingen 1978.

RADAQ, Commentaire sur l'Ecriture de Rabbi David Qimhi, édité en Miqraot Gedolot.

— ספר מכלול, éd. I. Rittenberg, Lyck 1862.

RAHLFS A., Septuaginta. Editio minor, Stuttgart 1953.

— Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, (MSU 2) Berlin 1914.

RENAUD B., Genèse et unité rédactionnelle de Os 2, RevSR 54 (1980) 1-20.

— OSÉE ii 2 : עָלָה מִן־הָאָרֶץ : essai d'interprétation, VT 33 (1983) 495-500.

RIETZSCHEL C., Das Problem der Urrolle : ein Beitrag zur Redaktions-geschichte des Jeremiabuches, Gütersloh 1966.

ROFÉ A., The prophetical stories. The narratives about the prophets in the hebrew Bible, their literary types and history, Jerusalem 1986.

RÖMER T., Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition, (OBO 99) Freiburg Göttingen 1990.

ROTHSTEIN D., Das Buch Jeremia, (HSAT/K) Tübingen 1922[4].

ROSENMÜLLER E.F.C., Ieremiae vaticinia et Threni, (Scholia in Vetus Testamentum VIII, 1-2) Leipzig 1826-1827.

ROSSI De J.B., Variae lectiones Veteris Testamenti, 4 vols., Parma 1784-1788.

RUDOLPH W., Jeremia, (HAT 1/12) Tübingen 1968[3].

— Zum Text des Jeremia, ZAW 48 (1930) 272-286.

SAADYA GAON, כתאב אצול אלשער אלעבראני. האגרון, éd ALLONY N., Jérusalem 1969.

SCHENKER A., Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen, RB 89 (1982) 498-527.

SCHLEUSNER I.F., Novus Thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamentis, 5 vols., Leipzig 1820-1821.

SCHMIDT H., Die großen Propheten, (SAT II, 2) Göttingen 1923.

SCHNEEDORFER L.A., Das Weissagungsbuch des Propheten Jeremia, Prague 1881.

SCHOLZ A., Der masorethische Text und die LXX- Übersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875.

SCHULZ C., De Jeremiae textus hebraici masorethici et graeci Alexandrini discrepantia, Treptov 1861.

SEEBASS H., Jeremias Konflikt mit Chananja. Bemerkungen zu Jer 27 und 28, ZAW 82 (1970) 449-452.

SEGAL M.H., A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford 1927.

SEIDL Th., Texte und Einheiten in Jeremia 27-29. Literaturwissenschaftliche Studie, 1. Teil, (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 2) EOS Verlag St. Ottilien 1977.

SEITZ CH. R., The Crisis of Interpretation over the Meaning and Purpose of the Exile, VT 35 (1985) 78-97.

— Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah, (BZAW 176) Berlin New York 1989.

SEKINE M., Davidsbund und Sinaïbund bei Jeremia, VT 9 (1959) 47-57.

SINAITICUS, Codex Sinaiticus Petropolitanus et Friderico-Augustanus Lipsiensis, éd. H. et K. LAKE, Oxford 1922.

SKINNER J., Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah, Cambridge 1922.

— A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, (ICC) 1930[2].

SODERLUND S., The Greek Text of Jeremiah. A Revised Hypothesis, (JSOT Supplement Series 47) Sheffield 1985.

SPERBER A., The Bible in Aramaic, 5 vols., Leiden 1959-1973.

SPOHN G.L., Jeremias vates e versione judaeorum alexandrinorum, 2 vols., Leipzig 1824.

STAMM J.J, Der Name Zedekia, in CARREZ M-DORÉ J.-GRELOT P. éds., De la Tôrah au Messie, Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri CAZELLES, Paris 1981, 227-235.

STEINMANN J., Le prophète Jérémie. (LeDiv 9) Paris 1952.

STULMAN L., The Prose Sermons of the Book of Jeremiah. A Redescription of the Correspondences with Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-critical Research, (SBL Dissertation Series 83), Atlanta 1986.

STREANE A.W., The double text of Jeremiah, Cambridge 1896.

STREANE A.W., The Book of the Prophet Jeremiah together with The Lamentations, (The Cambridge Bible for Schools and Colleges) Cambridge 1913[2] (Reprint 1952).

SWETE H. B., An Introduction to The Old Testament in Greek, Cambridge 1914[2].

— The Old Testament in Greek according to the Septuagint, vol. 3, Cambridge 1912.

SYRIAQUE, voir PESCHITTA.

SYROHEXAPLAIRE, Codex syro-hexalaris Ambrosianus photolithographice editus, éd. CERIANI A.M., Milano 1874.

TARGUM, cf. Sperber.

TAUBENSCHLAG R., The Law of Graeco-Roman Egypt in the light of the papyri, Warszawa 1955[2] (Reprint 1972).

TEXTE GREC, voir Alexandrinus, Sinaiticus, Vaticanus; et Rahlfs, Swete, Ziegler, Nestle, Brenton, Grabe.

THACKERAY H. ST. J., The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins (The Schweich Lectures 1920) London 1921 Oxford University Press.

THIEL W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, (WMANT 41) Neukirchen-Vluyn 1973.

— Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, (WMANT 52) Neukirchen-Vluyn 1981.

TOV E., L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie, RB 79 (1972) 189-199.

— תרומתה של ביקורת הנוסח לביקורת הספרותית של ספר ירמיה ולפרשנותו, המצע העברי של תרגום השבעים לפרק כז, Shnaton 1 (1975) 165-182.

— Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34), ZAW 91 (1979) 73-93.

— The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1: 1-3:8, (HSM 8) Missoula Scholars Press 1976.

— Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, dans P.-M. BOGAERT éd., Le livre de Jérémie, (BETL 54) Leuven 1981, 145-167.

TOV E., The Jeremiah Scrolls from Qumran, RQ 14 (1990) 189-206.

VATICANUS, Bibliorum Sacrorum graecus codex Vaticanus, VERCELLONE C.- COZZA I. éd., 6 vols., Roma 1869-1881.

VEIJOLA T., Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, (AASF) Helsinki 1982.

VENEMA H., Commentarius ad librum prophetiarum Jeremiae, 2 vols. Leeuwarden 1765.

VOGT E., Die neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem, SVT 4 (1957) 67-96.

VOLZ P., Studien zum Text des Jeremia, (BWAT 25) Leipzig 1920.

— Der Prophet Jeremia, (KAT 10) Leipzig 1928.

VULGATE, Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, ... cura et studio monachorum abbatiae pontificiae Sancti Hieronymi in urbe ordinis Sancti Benedicti edita, vol. 14 : Liber Hieremiae et Lamentationes, Roma 1972.

— voir WEBER-FISCHER.

WANKE G., Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, (BZAW 122) Berlin 1971.

WEBER R., FISCHER B., e.a., Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, 2 vols. Stuttgart 1983[3].

WEIPPERT H., Die Prosareden des Jeremiabuches, (BZAW 132) Berlin 1973.

— Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches, (SBS 102) Stuttgart 1981.

WEISER A., Das Buch Jeremia, 2 vols. (ATD 20.21), Göttingen 1976[7]-1977[6].

WICHELHAUS I., De Ieremiae versione alexandrina, Halle 1847.

WIDENGREN G., The Persian Period, in HAYES J.H./MILLER J.M. éd., Israelite and Judean History, Philadelphia 1977.

WORKMANN G.C., The Text of Jeremiah, Edinburgh 1889.

YAURE L., Elymas - Nehelamite - Pethor, JBL 79 (1960) 297-314.

YEIVIN I., Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalization, vol. 2 Prophets, Jérusalem 1973.

ZEVIT Z., The Use of ʻbd as a Diplomatic Term in Jeremiah, JBL 88 (1969) 74-77.

ZIEGLER J., Jeremias. Baruch. Threni. Epistula Jeremiae, (Septuaginta. Vetus Testamentum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum vol. XV) Göttingen 1976².

— Beiträge zur Jeremias-Septuaginta, (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse) Göttingen 1958.

Index des textes bibliques

Tous les lieux bibliques en dehors du livre du Jérémie sont répertoriés, qu'ils soient envisagés pour eux-mêmes ou seulement mentionnés.

Les textes de Jérémie ne sont répertoriés que pour les passages où une interprétation est proposée; lorsque le texte est discuté en détail et pour lui-même les numéros des pages sont en caractères gras.

Le signe + entre le numéro de page et celui de la note signifie un double renvoi, au texte de la page et à la note de ladite page.

Le signe *G* indique qu'un passage est mentionné pour une question propre à la Bible grecque.

Ezéchiel

Sommaire

Que représente la forme massorétique de Jérémie par rapport au texte plus court de la version grecque? Le problème touche à l'histoire littéraire du livre aussi bien qu'à l'histoire du texte, mais il est abordé ici selon une méthode qui se veut fidèle aux principes de la critique du texte.
La présente étude précise d'abord les rapports chronologiques entre ces deux formes du livre en Jr 25–33. L'accent est également mis sur les procédés rédactionnels et l'idéologie des amplifications du texte massorétique. Une œuvre rédactionnelle qui déborde largement ces chapitres est ainsi mise à jour.
L'idéologie et les circonstances qui semblent motiver les nombreuses amplifications de Jr 25–33 apparaissent assez nettement: il s'agit de défendre la restauration de la royauté davidique (Jr 33,14–26) et de légitimer le discours politique des prophètes (29,10–20), la double apologie de la royauté et de la prophétie étant liée au retour d'exil des Judéens de Babylone.
A l'arrière de cette vaste entreprise de relecture du livre de Jérémie se dessine un conflit, théologique et politique, sur la place dévolue aux institutions traditionnelles dans l'histoire postexilique de Juda.
Cet ensemble cohérent permet de proposer une datation assez précise de la forme massorétique du livre, sous Zerubbabel, à l'époque des prophètes Aggée et Zacharie.